SELÇUK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

17

BAHAR 2004

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, Kongre, Sempozyum, Panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmesi, literatür incelemeleri, sadeleştirme, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarının hayatı ve eserleriyle tanıtım vb. yazılar yayımlanır.
- SÜİFD, tüm araştırmacılara açık olup bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayınlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, otobiyografiler vb.) buna dahil değildir.
- Makalelerin 100–150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arp+İng., Fr., Alm., vd.) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalenin ise Türkçe + Arp. çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe + herhangi bir dilde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.
- Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. Bunlardan ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz.
- Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.
- Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her sayının hakemleri o sayıda yer alır.
- SÜİFD'de yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

İletişim Adresi
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı: sebat ofset matbaacılık Konya-0332 342 01 53

İÇİNDEKİLER

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof.Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet AYDIN (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Hüsamettin ERDEM (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Murteza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Ahmet Turan YÜKSEL (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Üniversitesi)
Prof.Dr. Tacettin UZUN (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniversitesi)
Prof.Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Faruk BEŞER (Sakarya Üniversitesi)
Prof.Dr. İzzet ER (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Hüseyin T. GÖKMENOĞLU (Selçuk Üniversitesi)
Prof.Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof.Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University)
Prof.Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi)
Doç.Dr. Bünyamin SOLMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Doç.Dr. İsmail KARA (Marmara Üniversitesi)
Doç.Dr. Ali İhsan YİTİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç.Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (Selçuk Üniversitesi)

LE CORAN ET LE PROBLEME DE LA REVELATİON

Şerafettin GÖLCÜK
Prof. Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Kelam Öğretim Üyesi

Quelques Définitions

Entre le Coran et la conscience personnelle du Prophète Muhammed, il y a une distinction essentielle à laquelle le Prophète lui-même attachait une importance capitale. D'ailleurs, s'il se pose un problème quant à la source du Coran, cette question se résout spontanément, si l'on tient compte de l'opinion que le Prophète avait exprimée, c'est-à-dire que pour Muhammed, Le Coran tirait sa source du surnaturel. Il n'était nullement le produit de son intellect. C'est sur ce point que se pose le problème, et "dès ledébut la distinction était pour lui (Muhammed) fondamentale, il a dû distinguer soignéusément. " [1]

Le Coran, d'une part est "une expression de la réalité inspiratrice de Muhammed" et d'entre part, on peut y voir "un parallélisme entre le développement de l'esprit du Prophète et le succession des événements historiques qui conditionnent ses révélations".[2]

Nous devons donc préciser immédiatement que le Coran n'est pas lié à l'invention du Prophète. D'un coté l'intelligence de Muhammed se développe ou cours du temps, d'un autre coté, le Messager de Dieu, doit faire face aux événements divers qui parsèment sa vie. Tandis que les révélations émanent d'En Haut et ont naturellement abordé ces périphéries.

Le Coran seul est un document authentique, c'est à l'aide de la Tradition que l'on peut arriver à une meilleure compréhension du Coran. [3]

En ce qui concerne l'authenticité du texte coranique nous ne voudrions pas ouvrir une discussion qui se révélerait infructueuse et étrangère au sujet que nous sommes en train de traiter. Notre point de départ est la Vulgate actuelle que tous les musulmans du globe considèrent et vénèrent comme le livre sacré existant depuis toujours, laissé en héritage par le Prophète Muhammed. Ce livre

[1] M. Watt, Mahomet à la Mecque, p. 30
[2] S. Hurgronje, J.J. Waanderburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, p. 32
[3] Ibid., p. 32

a été l'objet de maints débats au cours de l'histoire. Depuis quelques temps, ces discussions ont cédé la place à une large tolérance. Quelques auteurs commencent à considérer le Coran comme un livre authentique révélé par Dieu au Prophète de l'Islam. Cependant, il reste un autre point à élucider : prouver l'authenticité de certaines Traditions. Nous ne nous attacherons pas à cette tâche. La Tradition qui est considérée comme plus ou moins véridique, nous avons l'intention de l'envisager sous l'aspect d'une explication du Coran. Sans la Tradition, en effet, on ne peut saisir le sens exact du Livre vénéré de l'Islam. Pourtant, en ce qui concerne le milieu social et religieux où le Coran a été révélé, " on peut tirer certaines conclusions quant à la réalité historique"[4], à l'aide, bien entendu, des versets coraniques.

La place qu'occupe le Coran dans la société ou en d'autres termes, dans la communauté musulmane est très importante.

Parce que le "texte du Coran se présente comme une dictée surnaturelle enregistrée par le Prophète inspiré; simple messager chargé de le transmission de ce dépôt, il en a toujours; considéré la forme littéraire comme preuve souveraine de son inspiration prophétique personnelle, miracle de style supérieur a tous les miracles physiques. Le Prophète Muhammed et tous les musulmans à sa suite vénèrent dans le Coran une forme parfaite de la Parole divine; si la chrétienté est fondamentalement l'acceptation et l'imitation du Christ avant l'acceptation de la Bible, en revanche, l'Islam est l'acceptation du Coran avant l'imitation du Prophète.[5]

Le Coran en tant que Livre révélé, constitue la basa de la religion İslâmique. Le Prophète n'est autre qu'un simple transmetteur et avertisseur. Il n'a pas le droit d'ajouter de sa propre initiative quoi que ce soit au texte.

Le Prophète n'est que le dépositaire du Coran, mais il a constamment joui en sa qualité même d'envoyé d'Allah de la considération profonde et unanime de tous les musulmans. Pour encore mieux préciser la place au revêt le Coran au sein de la communauté musulmane nous dirions que le Coran est comme l'a dit un éminent savant français Louis Massignon[6] "un code, car il rappelle aux croyants le pacte primitif de l'humanité avec son Seigneur et l'effrayant jugement qui l'attend, le décret qui l'a prédestinée et la sanction qui la menace".

Ceux qui étudient le Coran, le font dans des optiques différentes. Toute opinion apporte une clarté nouvelle sur le Coran et découvre un aspect caché du Livre sacré.

Le Coran est chargé d'une conception nouvelle du monde, qui entendait changer profondément le mode de vie des Mekkois. Ainsi la riposte des habi-

[4] Ibid., p. 32
[5] L. Massignon, Opéra Minora, p. 15
[6] Ibid., p. 16

tants de 1e ville, qui ne voulaient pas abandonner leurs croyances sclérosées, léguées par leur ancêtres, fut-elle vive, "dès son apparition le Coran est devenu un point de mire de la part des concitoyens de Mahomet. La population de la Mecque, ville natale du Prophète, loin d'admirer ou même d'apprécier les qualités exceptionnelles d'un des leurs, a regardé les révélations transmises au Prophète par Allah avec le plus grand scepticisme[7] Le Coran qui se forma parallèlement à la mission prophétique de Mahomet avait des expressions et un contenu que le ville a attaqués; le Prophète et sa prédication prouvent que les Mecquois n'ont point pu faire confiance ni à lui, ni à sa parole.[8] Pour pouvoir mesurer la gravité de la réaction des Mekkois , référons-nous aux versets coraniques suivants :

"Quand on leur dit : "Suivez ce qu'Allah a fait descendre!" il répondirent: "Non! Nous suivons la coutume que nous avons trouvée être celle de nos pères !" Eh quoi ! si le Démon les appelait au tourment du Brasier".[9] Lorsque le Coran proclamait son thème principal, à savoir, l'unicité de Dieu, la population de la Mekke manifestait son opposition envers 1'Envoyé d'Allah. "En vérité, quand on leur disait: "Nulle divinité sauf Allah" ils se montraient superbes et disaient: "Allons-nous délaisser nos Dieux pour un poète possédé ?"[10]

Le Définition Du Coran

Telles étaient les circonstances lors de l'avènement du Coran dont nous avons rapporté très brièvement l'importance capitale^ dans la communauté musulmane. Quant à la définition du Coran, nous admettons celle que Fr. Buhl a donnée: "L'ecriture sainte des Musulmans, contient, fixées par 1écriture, l'ensemble des révélations de Muhammed"[11]. Le mot Coran, en arabe Qur'ân est un verbe qui veut dire "lire", mois il est aussi employé dans le sens de "réciter", "déclamer". Ce dernier cas est le plus fréquent. Il en résulte que le Coran est ce qui est récité, déclamé, à savoir, ce que Dieu apprenait à Muhammed et que celui-ci répétait après lui.

Ce mot Qur'an se trouve comme infinitif dans la Sourate[12] avec le sens de réciter, prêcher

16. "No remue point ta langue, en le disant pour en hâter l'expression (bayân)

17. A nous de le rassembler et de le prêcher

[7] J. Bouman, Le conflit autour du Coran, p. 1
[8] J. Bouman, Le conflit autour du Coran, p. 1
[9] Le Coran, 31/20
[10] Le Coran, 37/35-36
[11] Fr. Buhl, Anc. de l'Islam, p. 1124.
[12] Le Coran, 75/16-19

18. Quand Nous lu prêchons, suis-en la prédication

19. Ensuite, à Nous, son exposition.

Dans un autre passage du Coran[13], nous trouvons, employés à la fois, les mots de "lire" et de "livre". Parmi les exigences des Mekkois prenaient place aussi "une Ecriture (un Livre) que nous lirons" (des Mekkois).

On rencontre souvent les mots d'al-Kitab, l'Ecriture, le Livre en remplacement du mot Coron.

Le Coran, possède plusieurs dénominations parmi lesquelles se distinguent surtout al-Furquan qui est en vérité un attribut du Coran. Ce que veut dire cet attribut, c'est que le Coran doit séparer le bon du mauvais, éclaircir l'obscurité qui s'installe dans l'esprit du fidèle, et tracer le droit chemin pour le croyant. C'est la raison pour laquelle on lui donne l'attribut d'al-furquan à savoir répartition.[14]

Nous voudrions quitter le monde des mots en précisant une idée juste et valable, suivant laquelle le nom du Coran "aussi bien comme sens que comme résonance, est un des plus beaux des vocabulaires religieux".[15]

M. ʻAbduh raisonne sur l'aspect historique du Coran eu faisant une déduction logique à l'égard de son historicité, il le définit comme suit : "Une tradition unanime, que le doute ne peut atteindre nous apprend que l'éducation du Prophète fut telle que nous venons de le dire et qu'il était illettré; la tradition de tous les peuples est unanime qu'il apports un Livre en déclarant que ce livre lui avait été révélé. C'est le Coran écrit sur les Moshaf, conservé jusqu'à ce jour dans le cœur de tous ceux parmi les musulmans qui tiennent à l'apprendre".[16]

<u>Parole de Dieu :</u> Afin de mieux comprendre l'expression de "parole de Dieu" employé par les Musulmans à propos du Coran il faudrait citer brièvement la conception du christianisme à cet égard. A en croire J.M. Abd-al-Jalil, le christianisme considère le Parole de Dieu comme: "Une doctrine, un enseignement des prescriptions des Lois que Dieu communique aux hommes par l'intermédiaire d'autres hommes; ces derniers, prophètes, écrivains saints gardent leur personnalité et leur "manière" dans L'expression de ce message tout en étant cous l'influence directe et spéciale de Dieu pour le percevoir et pour le transmettre"[17]. Cela devrait être le conception chrétienne sur le terme en couse.

[13] Ibid., 17/93

[14] al-Zarquanî, Menahil al-irfan fi Ulûmal Qur'ân, p. 7

[15] C. U. Gheorgie, Le vie de Mahomet, p. 84

[16] M. Abduh, Risâlat al-Tawhîd, p. 99, a partir de la traduction française. Librairie orinetaliste, Paris, 1965

[17] J. M. Abd-el-Jalîl, L'Aspect interiéur de l'Islam, p. 18

Au contraire, dans l'Islam, nous trouvons une autre façon de saisir ce terme de "parole de Dieu". Il y a une distinction nette et établie à ce sujet» Pour le musulman, "le Coron d'un bout à l'autre sans excepter le moindre syllabe: tout ce qui se trouve entre les deux feuilles de couverture du Livre appelé (Coran) est la parole de Dieu Lui-même, textuelle, telle qu'elle est conservée de toute éternité" [18] et écrite dans la "planche bien gardée" (al-Lawhal-Mahfûz)

21. "Pourtant ceci est une Prédication sublime,

22. sur une Table conservée.[19] A part, nous possédons d'autre verset d'après lequel le Coran lui-même est appelé :

"La mère du Livre ou de l'écriture, l'umm al-Kitâb. "

3. Nous avons fait descendre une Prédication en arabe. Fout être raisonnez-vous.

4. En vérité, cette Ecriture, dans l'Archétype auprès de Nous, est certes sublime et sage"[20]

En commentant ces deux versets, R. Blachère dit :

"Umm el-Kitab" Archétype text. Le Mère de l'Ecriture" Ailleurs il est dit que la Révélation est conservée auprès d'Allah, en une Table Sainte.[21]

D'après la conception İslâmique, la mission prophétique ne consiste qu'à transmettre le Coran dont l'Archétype est soigneusement gardé auprès de Dieu et à avertir l'homme.

Nous choisissons quelques versets parmi tant d'autres en ce quoi concerne la mission prophétique :

"je ne suis pas une innovation parmi les Apôtres Je ne sais ce qu'on fera ni de moi ni de vous. Je ne suis qu'un Avertisseur explicite".[22]

"Obéissez à Allah et obéissez à l'Apôtre! Si vous tournez le dos, A Notre Apôtre incembe seulement le communication explicite"[23]

"La Révélation (tanzîl) de l'Ecriture émane d'Allah, le Puissant, 1e Sage"[24]

Puisque l'Archétype du Coran se trouve auprès de Dieu, se source originale est Dieu Lui-même.

Le Coran constitue un miracle par excellence tant doctrinal que littéraire, son inimitabilité est absolue. Il en est lui-même témoin.

[18] Ibid., p. 19
[19] Le Coran, 85/21-22
[20] Le Coran, 43/3-4
21R. Blachére, Le Coran, traduction française selan reclassement des Sourates, p. 258
[22] Le Coran, 43/9
[23] Le Coran, 64/12
[24] Le Coran, 45/1
[25] Le Coran, 17/88

"Dis : "certes, si les Humains et les Djins s'unissaient pour produire une (Révélation) pareille à cette prédication; ils ne sauraient produire (rien de) pareil, fussent-ils les uns les autres des auxiliaires"[25]

Le Coran dans la vie quotidienne

Au cours des siècles révolus, les adeptes du Coran non seulement les récitaient avec zèle et le respectaient fidèlement, mais également en tiraient leur principe et leur code dans tous les domaines de la vie. Le Coran était devenu le premier livre de lecture. C'était aussi l'unique psalmodie liturgique utilisée lors de le accomplissement de toutes sortes de prières.

C'est le Coran qui a lentement formé la mentalité musulmane[26] en tant que livre de méditation. En effet, le Croyant musulman observait les choses de la vie sous l'angle de la conception coranique, Il était très facile ; de constater les effets du Coran dans la vie courante. Il serait vain de rappeler que l'enfant musulman dès son enfance apprenait le livre d'Allah par coeur. Plus tard, le Coran marquera profondément sa vie d'adulte. En définitive, le Coran était "un système du monde positif et révélé, réglant l'experimentation, l'explication et l'appréciation de tout évènement.[27]

Le Coran avec ses divers aspects se mêle dans la vie du croyant. Pour l'un c'est un mémorandum, pour l'autre c'est un répertoire verbal dans lequel chercher le mot, le terme dont il a besoin. Le livre saint des musulmans tient une place d'autant plus considérable qu'il n'est plus question de le remplacer par autre chose. Il colle à la vie du fidèle musulman à tel point que l'on ne peut pas le séparer. Grâce à celui-ci, le croyant musulman éclaircit l'obscurité du chemin à prendre, il y trouve un bon et solide guide. Pour lui, le livre de Dieu, contient des définitions durablement "applicables et permettant à la réflexion de s'exercer".[28] C'est le Coran oui élabore la vie future du Musulman, tranche les difficultés de toutes espèces.

Al-Dahabî[29] tout au début de son ouvrage, intitulé a1-Tafsir w'al Mufassirûn, consacre un certain nombre de pages à l'importance du Coran et son influence sur la vie musulmane en général.

En tant que livre de méditation quel est le rôle joue'par le Coran sur le musulman ? Le disciple du Coran promène ses yeux autour de lui-même, conçoit la puissance sans rivale d'Allah, s'exerce à percevoir l'utilité des bienfaits accordés par le Créateur à l'homme. Ainsi l'homme croyant s'encadrera-t-il par

[26] L. Massignon, Opére Minore, p. 48
[27] L. Massignon, Passion d'al-Hallaj, p. 466
[28] Ibid.
[29] Al-Dahabî, al-Tafsîr wa'l-Mufassirûn, pp. 5-8
[30] L. Massignon, Opéra Minora, p. 18

une idée de Dieu-Tout-Puissant et par ses préceptes qui ont pris pièce dans le Coran. Grâce à l 'élaboration du Coran, un nouveau type d'homme surgit dans le monde. C'est le musulman. Ce dernier est l'oeuvre incontestable du Coran.

Pour L. Massignon, il y a deux originalités du Coran à noter: "premièrement: il contient surtout au début chronologique de se notation, bien des possèdes en prose rimée, mais le rime s'interrompt quand la pensée l'exige et ne la commande pas". Comme deuxième originalité du Coran : "c'est son caractère d'avertissement insinué, pour faire réfléchir, entre les lignes à une intention maîtresse, au-delà de la voix du messager transmetteur".[30]

La troisième originalité du Coron, pour nous, par rapport aux livres révélés précédents, c'est que le descente du Coran s'est faite par fragments pendant vingt-trois ans de la vie de son messager Muhammed, alors que les Livres de Moîse et de Jésus sont descendus d'un seul bloc. La science purement religieuse qui a vu le jour pour la recherche des causes de telle révélation, s'appelle (al-asbâb- al-nusûl) - les couses des révélations [31] En de nombreuses occasions, le Prophète Muhammed est l'objet d'innombrables questions. Avec les réponses de celles-ci les réflexions et les demandes ou non de Prophète lui-même, au bout de vingt-trois ans, on a obtenu un recueil qui est nommé le Coran proprement dit, dans lequel se placent des principes permanents, des ordres moraux, sociaux et religieux.

Le Coran, qui est une vérité, est le "seul repère entre le Créateur et la Crésture". Grâce à lui les musulmans trouvent leur unité, il constitue un "signe de non union, mais de séparation". Autrement dit, le Coran avertit l'humanité toute entière, "l'unifiant en lo séparant de Dieu" [32].

Dieu est une Existence Suprême à part, méme l'esprit-dé l'homme ne peut pas le concevoir, il ya des attributs de Dieu par l'intermédiaire desguels on peut connaître Dieu. C'est le Coran qui enseigne les attributs de Dieu. Par conséquent le Coran est le pont entre Dieu et sa créature par lequel on peut posséder une juste et véritable connaissance sur la vérité de Dieu. C'est surtout avec l'application des préceptes coraniques que l'homme croyant se trouve vraiment dans la Présence de Dieu. En effet, le Coran est le canon du Créateur afin d'améliorer la créature, le guide du Ciel pour indiquer le droit chemin sur la terre" [33].

L. Massignon remarque que le Coran a été "nié généralement par les Chrétiens et les Juifs, tout comme "l'inspiration" des Evangiles est niée par Israël."

[31] Tahsin Demiroglu, Esbâb-nuzul, T I, p. 17
[32] J. Waardenburg, l'Islam dans le miroir de l'Occident, p. 206
[33] al-Zarquanî, al-Menahil - al irfan fî ulûmal Qurân

[34] Or, nous savons désormais que dans l'Islam en général et dans le Coran en particulier, il n'y a aucune négation à 1' encontre de la Thora et de l'Evangile; en revanche, le Coran prétend que les deux livres Saints étaient véridiques et divins. La haute mission du Coran révélé est de les prouver, et de les corriger des falsifications et des erreurs que leurs adeptes y avaient introduites autrefois.

"Sur toi (Prophète) il a fait descendre l'Ecriture avec vérité, déclarant véridiques les messages antérieurs. Il a fait descendre la Thora et l'Evangile" [35].

Le style du CORAN

Quant au style du Coran, il ne s'agit pas de pure poésie. Le Coran étant un livre multidimensionnel et ayant des aspects divers, on a avance à ce jour de nombreuses théories à son sujet. Il a un style très particulier. C'est pourquoi nous rencontrons des gens soutenant que ce livre était pure poésie. De toute façon, le Coran malgré "ses envoûtantes beautés, n'est pas un poème". En effet, "l'architecture des mots, le heurt des images, la musique puissante et colorée des versets n'y cachent jamais le sens". A travers ses particularités, "il fonde un mode de vie et de pensée".([36] bis) Pourtant, on y distingue facilement deux expressions nettement différentes l'une et l'autre. Cette particulière construction du Livre Sain des musulmans lorsque l'on récite le Coran, n'échappe pas aux yeux. A vrai dire, les textes qui sont brîlants "du feu prophétique, les sourates pressées et haletantes, menaçantes ou angoissées à l'annonce des peines éternelles et de la justice implacable de Dieu sont bien les Mecquois". [37]

Dans les sourates mekkoises qui sont plus courtes que celles de Médine, nous constatons que le Prophète "est inquiet, hésitant sur ses forces, prêt au désespoir devant l'ampleur de sa mission". [38]

Nous fournissons quelques exemples à partir du Coran tant littéraire que doctrinal en ce qui concerne les sourates mekkoises.

1- O (toi) couvert d'un manteau !

2 - lève-toi et avertis

3 - Ton Seigneur, magnifie (Le) !

4- - Tes vêtements purifie (les)

[34] L. Massignon, Les VII Dormants, p. 258

[35] Le Coran 3/3 Voir sur le détoumement des Juifs et des Chrétiens de leur vraie religion. Lo Coran 9/31-34

[36] bis J. Grosjean, Le Coran, Trad. de D. Masson 5/4-8-52, p. X

[37] J.M Abd el-Jalil, Aspect intérieur de l'Islam, p. 23

[38]R.Blachere,Le Coran (Que sais-je ?),p.31

5 - la souillure, fuis (la) !

6 - Ne donne point croyant trop donner !

7 - Envers ton Seigneur sois constant ! [39]

Cette sourate traite plutôt le thème de l'inquiétude et de l'hésitation de Mohammed à l'égard de sa mission prophétique et qui est datée parmi les anciennes.

1 - Par la clarté divine

2 - Par la nuit quand elle règne

3 - ton Seigneur ne t'a ni abandonné ni haî

4- Certes la (vie) dernière sera meilleure pour toi que la (vie) première

5- Certes ton Seigneur te donnera et tu seras satisfait

6- Ne te trouva-t-il point orphelin si bien qu'il te donna un refuge ?

7- Ne te trouva-t-il point égaré si bien qu'il (te) guida ?

8- Ne te trouvo-t-il point pauvre si bien qu'il (t')enrichit ?

9 - L'Orphelin, ne (le) brime donc pas !

10- Le mendiant ne (le) repousse donc pas !

11- Du bienfait de ton Seigneur, parle (à autrui) [40].

Lorsque nous examinons les textes médinois, nous constatons qu'ils sont évidemment différents de ceux de la Mekke, tant du point de vue du fond que de la forme.

Les textes médinois sont "moins poétiques et moins oratoires, répètent sans doute les menaces, les promesses et les exhortations de sourates antérieures, mais surtout organisent la communauté" [41] musulmane qui est en train de naître, ils répondent aux besoins de la nouvelle société en fondant les principaux éléments et en édifiant une nouvelle loi, il serait indispensable d'admettre, en fonction d'une opinion partagée par beaucoup, que la période mekkoise était celle de la croyance et que la période de Médine était celle de l'action, de l'organisation d'une nouvelle communauté et de la mise en oeuvre d'une énergie due à la croyance profonde et solide à un Dieu unique. Cette énergie était accumulée pendant une durée de purification de 13 ans revetant les premières années de la mission prophétique de Muhammed. Tous ces éléments nouveaux démontraient une certaine influence sur l'allure générale de la révélation coranique. Nous le voyons clairement dans les versets coaniques de la deuxième période.

[39] Le Coran, 71/1-7

[40] Le Coran 93

[41] J. M. 'Abd el-Jalil, Aspect intérieur de l'Islam, p. 23

Le contenu du CORAN

Après avoir examiné la forme du Coran, étudions le contenu de l'Ecriture sacrée de l'Islam. Tout d'abord, nous y rencontrons "sous une forme ramassée, condensée, elliptique des fragments de l'histoire de l'humanité" [42] Ce qu'il y a d'important dans le Coran, c'est qu'il donne en exemple la vie des anciens aux générations futures. La façon dont le Coran traite ces événements historiques, de la première heure de Ici création est pour en dégager des promesses, des menaces et des lignes de conduite sur l'avenir proche ou lointain. En choisissant uru; parelle méthode, le Coran est très exigeant à l'égard de la véracité des récits et notamment veut "écarter les faux forgés par l'imagination" [43] Lorsqu'il raconte une histoire sur la vie des prophètes et sur ce qui se passait à l'époque, le Coran,insiste sur l'innoncence des Envoyés de Dieu, impute les erreurs aux incrédules et met l'accent sur le bon coté de la justice divine et sur l'inflexibilité de ses décisions.

Considérant les religions monothéistes en une seule chaîne qui remonte au premier homme-prophète, Adam, le Coran, nous apporte un aperçu suffisant sur les religions qui ont précédé l'Islam. Si les événements historiques occupent une telle place dans le Coran, c'est parce que celui ci est le dernier livre envoyé par Dieu aux hommes, c'est pourquoi des jugements de valeur sur lus attitudes des peuples anciens et leur intransigeance contre les prophètes de Dieu prennent une ampleur si considérable.

Un certain nombre d'orientalistes occidentaux, parmi lesquels notamment Snouck Hurgxonje i- Goldziher et Becker, prétendent que les premiers passages du Coran prêchent plutot le jugement. Le monothéisme pur prend une deuxième place au début de la révélation coranique.[44] Ces deux thèmes fondamentaux du Coran occupent une très large place à travers les versets coraniques.

D'après ce que le Coran nous enseigne, les docteurs de différentes confessions ont corrompu leurs dogmes, ont introduit des éléments étrangers dans leur enseignement et enfin ont altéré les Livres sacrés.

"Malheur a ceux qui écrivent l'écriture de leurs mains, puis (qui) disent : "ceci vient d'Allah" afin de le troquer à faible prix ! Malheur à eux pour ce qu'ont écrit Leurs mains ! Malheur à eux pour ce qu'ils se sont acquis!"[45] , C'est aussi un point sur lequel le Coran insiste davantage lorsqu'il s'agit des peuples anciens.

[42] Ibid., p. 18
[43] M.Abduh Risalât al Tawhîd, p. 100
[44] J. Wardenburg, l'Islam dans le miroir de l'Occident, p. 32
[45] Le Coran 2/79 47-4/174

Les versets du Coran sont des parfaits guides pour le croyant dans sa vie quotidienne :[46]

1- T.S. Voici les aya de la prédication et d'une Ecriture explicite

2 - Direction et Bonne Nouvelle pour les Croyants

3 qui accomplissent la Prière, s'acquittent de l'Aumône et sont convaincus de la (Vie) Dernière"

La révélation dans son ensemble est aussi la Sagesse.[47] "Ces commandements font partie de la Sagesse que t'a révélée ton Seigneur". Dans d'autres versets, le Coran devient la Guérison et la Lumière. (Cette Edification pour ceux qui croient, est Direction et Guérison"[48]-[49] "Hommes ! une preuve (burhân) vous est venue de votre Seigneur, et Nous avons fait descendre vers vous une Lumière éclatante.

Le Coran, avec son contenu si divers et si étendu, est non seulement un "guide de la conscience" , mais aussi un "guide de la vie"[50], c'est pourquoi il élabore pour le musulman une conduite religieuse, un comportement valable pour toujours à l'égard de la société dans laquelle il mène sa vie.

Un autre aspect du Coran important, c'est son visage social, M. Abduh admet franchement que le Livre d'Allah, est un ordre social à appliquer à tout moment dans toutes circonstances pour la communauté musulmane. Au moment où le Coran a été appliqué comme il faut, il n'y avait aucune crise grave dans les pays musulmans. Lorsque l'on négligea les préceptes du Coran pour s'en éloigner de plus en plus "les calamités se multiplièrent"[51] chez les musulmans. En effet, le Coran ordonne la justice et - l'équité. C'est sur ces deux derniers principes que les lois sociales ce reposent, si on n'a pas recours au Coran pour tirer les lois dont on a besoin, le résultat serait ainsi un tel désordre dans lequel les pays musulmans vivent actuellement.

Avant d'aborder un dernier aspect original du Livre Saint de l'Islam, pour ne pas énumérer tout ce qu'il contient, il nous convient de dire que la Coran est la base de la civilisation musulmane, c'est à partir de lui que l'on cherche des resolutions concrètes aux problèmes d'ordre religieux, sociaux et moraux dans le monde musulman. Nous avons l'intention de terminen cette rubrique initiale de notre travail consacrée brièvement au Coran, en retournant une fois de plus sur son style et son acpect littéraire par l'importance qu'il revêt.

[46] Ibid., 27/1-3
[47] Ibid., 17/39
[48]Ibid., 4-1/4
[49] 4/174
[50] J. Chelhod, Introd. à la soc, de l'Islam, p. 169
[51] M. 'Abduh Risalât al Tawhîd, p. 100

Le terme "le dernier aspect original" du Coran,à nos yeux, signifie son visage littéraire. Jusqu'à nos Jours, on en a parlé davantage. Nous avons l'intention d'aborder succinctement cet aspect très apprécié du Coran.

Lors de l'avènement du Coran, la Péninsule arabe vivait le plus haut degré de son histoire littéraire. Parmi les gens, le poète et l'orateur étaient les plus estimés et respectés. Dans un milieu social où l'art de parole est mieux installé que parmi d'autres, il est évidemment facile de trouver le poète et l'orateur de grande envergure à l'échelon du pays. Il serait d'autant plus normal que les gens du pays s'intéressent et apprécient, à ce que disent ces représentants de l'opinion publique. Lorsque le Coran est apparu avec son style particulier et tout neuf, tous les orateurs et les poètes lui tournèrent le dos. Ils voyaient dans la parole du Coran leur propre rival, tant littéraire que philosophique. Il était très humiliant, pour eux, d'obéir à une nouvelle loi qui a l'intention de les changer complètement et en même temps est on défi littéraire envers leurs oeuvres. Ce qui les fâchait davantage, c'est que la personne qui le présentait était un illettré. Leur esprit bouleversé en constatant que ce défi provenait d'une bouche de qui ne savait; ni lire ni écrire. Au cas où ils admettaient tout ce qu'il disait, ils seraient tombés dans l'absurdité et dans le chaos.

Ce qui serait la meilleure chose à faire, c'est d'objecter, de s'opposer complètement à ce nouveau rival apparaissant, Pourtant, le Coran avait dé.jà lancé son défi [52];

"Dis : "Certes, si les Humains et Djins s'unissaient pour produire (une Révélation) pareille à cette Prédicatton, ils ne sauraient produire (rien de) pareil, fussent-ils les uns pour les autres des auxiliaires."

Ici, nous laissons la parole à M. 'Abduh en ce qui concerne l'inimitabilité du Coran et son talent littéraire ; "Malgré la longueur du temps que dura le défi et malgré l'acharnement des adversaires dans leur agression, ils furent frappés d'impuissances et s'en retournèrent vaincus. Ainsi se vérîfia que la parole du Livre vénéré était plus sublime que toutes les paroles et sentences. L'apparition d'un Livre pareil dans le bouche d'un illettré n'est-elle pas le plus grand des miracles et la prouve la plus convaincante que ce Livre n'est pas une oeuvre humaine, mais un rayon de la science divine, une sagesse émanant du Seigneur et descendue sur la langue du Prophète illettré".[53]

Les écrivains et les docteurs musulmans ont cons-tamment, avec le plus grand soin, réservé une rubrique à l'inimitabilité ('ijaz) du Coran dans leur recueil établi pour les connaissances coraniques ou ont entièrement rédigé des

[52] Le Coran, 17/90
[53] M. 'Âbduh, Risalât al Tawhîd

ouvrages consacrés à cette fin ultime. A ce que nous avons évoqué, l'histoire de la science coranique est témoin avec la multitude de ses exemples.[54]

A la fin de notre rubrique réservée à la définition du Coron, il nous convient de rappeler trois idées qui circulent lorsqu'il s'agit de l'origine du Coran, Pour le musulman, bien entendu, sans aucun doute, le Coran, est dans son origine totalement surnaturel" [55], il émane d'Allah, il est sa parole incréée.Cependant à l'avis du musulman, les sons, les lettres et les signes sur le papier qui servent à conserver et utiliser le Coran, sont crées. Dans son ensemble, le Coran n'a qu'une seule source. C'est Allah, l'auteur véritable du Livre Sacre.

Malgré l'existence d'autres conceptions sur le Coran ce point de vue musulman gagne de plus en plus de terrain. Néanmoins, les deux autres perceptions à l'égard du Coran ne manquent pas beaucoup de partisans. La deuxième idée est que d'après le sécularisme occidental, le Coran est l'oeuvre de la personnalité de Muhammed en dehors de son esprit conscient. C'est-à-dire que suivant cette conception, le Coran est l'oeuvre personnelle du Prophète à l'issue d'un effort purement humain.

Quant à la troisième, cette perception au sujet du Livre des musulmans, consiste à dire que le Coran est l'oeuvre de l'activité divine mais produite par le moyen de la personne de Muhammed. En analysant ce point de vue, nous constatons que l'on admet l'activité divine mais pourtant en y insérant l'effort humain du Prophète" Les partisans de cette conception prétendent que dans le Coran, il y a certains traits attribués à Muhammed en direction de leur perception.

Ce qui est fondamental pour nous, à part tout ce que nous avons évoqué plus haut lorsqu'il s'agissait de la source de la révélation coranique, c'est que nous sommes toujour devant une réalité vivante : c'est le fait coranique.

Dans la croyance de millions de musulmans, le Coran représente le Livre d'Allah révélé au Prophète Muhammed par l'intermediaire de l'Ange Gabriel. C'est leur foi. Nous voudrions voir sous cet angle le problème du Coran, en partant d'une réalité apparue, existante et enfin sociologiquement et historiquement réelle.

Ce fait coranique est sociologiquement réel puisque des millions de musulmans y voient leur guide social, religieux et moral, quant à son historicité, l'histoire ne dit jamais l'inexistence d'un Livre divin qui s'appelle le Coran. En revanche, depuis quatorze siècles, elle témoigne que grâce aux commande-

[54] al-Suyutî al-, itquan al-Zarquanî, T. 2, pp. 227-334Menahil al- "Irfan fi ulûmo al Qur' an. Dr M. Draz al-Nabàal azîm, pp. 71-72

[55]M. Watt, M. à la Mecque, p. 80

ments de ce Livre, la civilisation toute entière de la planète a gagné tant de nouveautés et de diversites.

KUR'AN VE VAHİY MESELESİ

Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

Kur'an, söz ve anlam olarak Hz. Muhammed'e (S.) vahyedilen Allah kelamıdır. Kur'an yegâne sahih belgedir. O'nun anlaşılması Hz. Peygamber'in (S.) sünneti yardımıyla olur.

Kur'an, müslümanın günlük hayatının ayrılmaz bir parçasıdır. Kur'an bir hayat tarzı sunmakla birlikte yeni ve taze görüş ufku sergiler. Kur'an'ın çeşitli isimleri; Beyan, Furkan, Zikr vb. O'nun mahiyetini ve tanımını ifade ederler.

Allah'ın katında Levh-i Mahfuz'da itina ile korunan Kur'an'ı, Peygamber sadece tebliğ etmiştir. Kur'an, Allah katından inzal edilmiştir.

Kur'an'ın üslubu, nazım ve belağatı, fesahatı kendine özgüdür. O, hem anlam hem de üslup, stil itibariyle en mükemmel mucizedir.

Kur'an'ın muhtevası; tarih, hukuk, iman, ibadet, ahlak vb. insanın ihtiyacı olan bütün hususları kapsar.

مسألة القرآن والوحي

القرآن كلام الله المَنَزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى. وإنه الوثيقة الوحيدة الصحيحة، وإن فهمه الصحيح مرهون بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإنه جزء لا يجزأ من حياة المسلم اليومية، وإنه إلى جانب تقديمه منهج حياة، يفتح آفاقا جديدة وحيوية. وإن أسماءه المختلفة: من بيان، وفرقان، وذكر الخ.. تفيدنا ماهيته والتعريف به.

وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغ فقط القرآن المحفوظ بعناية فائقة عند الله في اللوح المحفوظ، وإنه منّزّل من عند الله عزوجل. وإن أسلوب القرآن ونظمه وبلاغته وفصاحته خاص به، وإنه أكبر معجزة من حيث معناه وأسلوبه ونظمه.

وأما محتواه فإنه يحتوي على جميع ما يلزم الإنسان في حياته، من تاريخ وحقوق وإيمان وعبادات وأخلاق الخ

ABBÂSÎ PROPAGANDASI SÜRECİNDE HİŞÂM b. ABDÜLMELİK DÖNEMİ

İsmail Hakkı ATÇEKEN
Doç. Dr. S. Ü. İlâhiyat Fakültesi
İslâm Tarihi Öğretim Üyesi

Giriş

Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra 41/661 yılında kurulan ve 132/750 yılında yıkılan Emevî Devleti, toplam 89 yıl sürmüş ve bu devirde 14 tane halife iş başına gelmiştir. Emevîler dönemi, dış siyaset ve fetihler açısından başarılı bir dönem olarak kabul edilmesine karşılık iç siyasette çalkantılı devirlere sahne olmuş, birçok isyan ve ayaklanma patlak vermiştir. Bu isyanlar bir yandan iç düzeni bozarken diğer yandan da Hâricîlik, Şîa, Mu'tezile, Mürcie vb. dinî ve siyâsî fırkaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Muhtemelen 100/718 yıllarında başladığı kabul edilen Abbâsî da'veti **(*ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye*)** faaliyeti, Irak bölgesiyle birlikte uzun yıllar Horasan'da gizlice devam etmiştir. 128/745 yılında açığa çıkan bu hareket, 132/749 yılında Emevî Devleti'nin yıkılmasıyla başarıya ulaşmıştır.

Emevîler döneminin 10. halifesi olan Hişâm b. Abdülmelik (halifeliği 105-125/724-743), idârî dehâsı ve kişiliğiyle temâyüz etmiş birisidir. 20 yıla yakın devam eden halifeliği sırasında içteki çeşitli isyan hareketlerini bastıran Hişâm, dışta fetih hareketlerine büyük önem vermiş ve devletin sınırlarını güçlendirmiştir. Bu dönemde meydana gelen iç olaylar ve isyan hareketlerinin 100/718'li yıllarda gizlice başladığı kabul edilen Abbâsî propagandasına etkileri önem arz eden bir konudur. Çünkü 20 yıllık Hişâm dönemi, 28 yıl (100-128/718-745) süren Abbâsî da'vetinin gizli da'vet döneminin büyük bir kısmını içine almaktadır. Günümüze kadar Abbâsî da'vetiyle ilgili yapılan çalışmaların çoğunda önemli bir eksiklik dikkat çekmektedir ki, bu da Hişâm döneminin Abbâsî propagandası açısından bu son derece önemli konumu detaylı bir şekilde incelenmemiş olmasıdır.

Bu makalede Hişâm b. Abdülmelik'in halife olduktan sonra uyguladığı iç siyasetin ana noktaları ve bu dönemdeki isyan hareketlerinin Abbâsî propagandasının gelişimine etkileri incelenecektir. Ayrıca Hişâm dönemi boyunca Abbâsî propaganda sürecinin nasıl sürdüğü, Hişâm'ın ve Horasan bölgesi valilerinin Abbâsî propagandistlerine (dâî) karşı tavırları ele alınıp değerlendirilecektir.

1- Hişâm b. Abdülmelik'in İç Siyasetinin Ana Noktaları:

Hişâm b. Abdülmelik'in kişiliği, dinî-ahlâkî özellikleri, âlimler ve şairlerle ilgisi vb. konularda detaylı bilgiler bulmak mümkündür. Biz bu başlık altında özellikle Hişâm'ın hilâfete geçtikten sonra izlediği idârî ve siyâsî politikaları hakkında gerek ilk dönem kaynaklarında, gerekse çağdaş araştırmalardaki bilgileri inceleyeceğiz.

Ayrıca bu konuda batılı yazarların Hişâm'la ilgili değerlendirmelerini kısaca ele alacağız.

Yezîd b. Abdülmelik'in ölümünden sonra 105/724 yılında hilâfet makamına gelen geçen Hişâm, iç savaşlarla sarsılmış, iç ve dış karışıklıklar içerisinde yüzen bir hükümetin idaresine geçmişti. İçte vali ve komutanların bir kısmı birbiri ile çekiştiği, dışta ise kuzeyde Hazarlar ve Türkmenlerin sınırlara tecavüzlerde bulunduğu bir ortam söz konusuydu. Hâricîler, Ehl-i Beyt soyu ve diğer gruplar Emevîlerin politikalarından memnun değillerdi. Hilâfetin Abbasoğullarına geçmesini isteyen Abbâsî dâîleri devletin doğusunda Emevî nüfûzunun tahakkümünü sona erdirmek için gizli olarak bazı faaliyetlerde bulunuyorlardı. Siyâsî, askerî ve sosyal açılardan II. Yezîd dönemi buhranlarla geçmiş, iç isyanlar devleti sarsmıştır.

105/724 yılında hilâfet makamına gelen Hişâm b. Abdülmelik, Ya'kûbî'ye göre Ümeyyeoğullarının en akıllı, tedbirli ve olgunlarından birisidir.[1] O, devlet işlerinde akıllı, tedbir sahibi, basiretli iyi siyaset sahibiydi.[2] Bu hususta tarihçiler ittifak halindedir. Mes`ûdî'nin nakline göre Ümeyyeoğullarının ileri gelen, en büyük üç halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân, Abdülmelik b. Mervân ve Hişâm b. Abdülmelik'tir.[3] Gerçekten de her üç halife, 14 Emevî halifesi arasında gerek hilâfet sürelerinin uzunluğu, gerekse idarecilik yönleri bakımından özel bir yere sahiptirler.

İbn Kesîr'in değerlendirmesine göre Hişâm halifeliği sırasında işleri akıllıca idare etti. Malları derleyip topladı. Zeki idi, işleri ileri görüşlükle idare ederdi. Büyük olsun, küçük olsun tüm devlet işlerini kendisi üstlenirdi. Devlet işlerini başkasına havale etmezdi. Yumuşak huylu ve ağırbaşlıydı.[4]

Mes`ûdî'ye göre siyasetin ve güzel idarenin kapıları Hişâm'ın ölümüyle son buldu.[5] Nakledildiğine göre Abbâsî halifesi Ebû Ca`fer el-Mansûr, Hişâm b. Abdülmelik'in idârî siyasetini, tedbirlerini takdir eder ve idârî işlerin çoğunda Hişâm'ın yolunu takip ederdi. O, Hişâm'la ilgili haberleri ve onun siyaseti ile ilgili bilgileri toplardı ve onları bilirdi.[6] Yine Ebû Ca`fer el-Mansûr, yakınlarından bazı kişilerle Emevî halifeleri hakkında konuşurken Hişâm hakkında şöyle demişti: "Hişâm, Ümeyyeoğullarının en iyi (olgun) adamıdır."[7]

Hişâm'ın kişiliği ve siyaseti hakkında batılı yazarların da ilginç yorumları vardır. Örnek olarak Hugh Kennedy, Hişâm'ın 19 yıllık hilâfet döneminin tüm Emevî devrinin en rahat ve sakin dönemi olduğu görüşündedir. Ona göre Abbâsî

[1] Ya`kûbî, *Târîhu'l-Ya`kûbî*, Beyrut,1992, II, 328.
[2] Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk: İhsân Abbâs, Beyrut, 1974, IV, 238.
[3] Mes`ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* , thk: M. M. Abdülhamîd, Beyrut, 1987, III, 223.
[4] - İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2. baskı, Beyrut, 1990, IX, 351.
[5] Mes`ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 223.
[6] Mes`ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 223.
[7] Makrîzî, *Kitâbü'n-Nizâ ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, thk: Hüseyn Mu'nîs, Kahire, 1988, s. 35.

Devleti'nin ilk dönemlerinde özellikle idârî konularda Emevîler dönemindeki örnekler alınmıştır. Mansûr, Abdülmelik ve Hişâm'ın uygulamalarını kabul etmiştir.[8] Philip K. Hitti'ye göre Hişâm'ın halifeliği ile Emevîlerin altın çağı kapanma noktasına gelmiştir. O, Arap otoritelerine göre Hişâm'ın, Muâviye ve Abdülmelik'ten sonra üçüncü ve son devlet adamı olduğunu söylemektedir.[9] R. A. Nicholson, Hişâm'ın devlet adamlığına dikkat çekerek Abbâsî halifesi Mansûr-'un Hişâm'a hayran kaldığını belirtmiş, buna karşılık Hişâm'ın veliahdı olan II. Velîd'in ıslah edilmez bir küstah olduğu görüşünü savunmuştur.[10]

M. G. S. Hodgson, Hişâm'ı son büyük Suriyeli Emevî halifesi olarak tavsîf eder ve onun idareyi daha da etkin olacak şekilde organize ettiğini belirtir. Ancak ona göre Şiîler Irak'ta, Hâricîler çeşitli yerlerde huzursuzluk içindedir. İdarî yönden Hişâm'ın etrafı -Müslüman olsun, olmasın- ahalisi arasında yer alan yüksek rütbeli memurlar tarafından kuşatılmıştır. İlk Abbâsî halifeleri daha sonra bu uygulamayı idârî bir model olarak kabul ettiler.[11] Bu hususta Michael Morony de Hişâm döneminde içte yavaş yavaş ve gizli bir şekilde muhalefet ateşi kaynadığını ve bazı isyanlar çıktığını belirtmektedir.[12]

C. E. Boswort'a göre Muâviye, Abdülmelik ve Hişâm Arapların kurduğu imparatorluğun birinci sınıf idarecileridir. Bu halifelerin, yerlerini aldıkları Bizans ve İran'ın yönetimle ilgili uygulamalarını benimseyip kendi idarelerine yerleştirmeye özel gayret sarf ettikleri görüşündedir. O'na göre Emevîler döneminin sonlarına doğru birçok Sâsânî teknik ve usûlü benimsenmiştir. Bu hareket Abbâsîler zamanında daha da hızlanmıştır.[13]

İç siyasetin önemli bir konusu olan asabiyye ve Arap kabilelerine karşı uygulanacak politikalar hakkında bazı Emevî halifeleri mâhir bir yol izlemişler, önemli kabileler arasında denge kurmuşlar ve tüm halkın rızasını kazanmak için çalışmışlardır. Muâviye b. Ebî Süfyân, Abdülmelik b. Mervân ve Hişâm b. Abdülmelik bu konuda hassas davranmışlardır.[14] Ira M. Lapidus'a göre, Abdülmelik'ten Hişâm'a kadar olan dönemde halifeler Araplar arasındaki ve Arap-gayr-i Arap unsurlar arasındaki rekabete karşı hassas dengeleri korumuşlardır. [15] Hişâm'ın Arap kabile-

[8] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, New York, 1986, s. 108, 133.

[9] Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1968, s. 222.

[10] Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1969, s. 206.

[11] M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, terc: Komisyon, İstanbul, 1993, I, 192, 223.

[12] Michael Morony, *"Hisham b. Abd al-Malik"*, *Dictionary of the Middle Ages*, New York,1985, vol: VI, 232.

[13] C. E. Boswort, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev E. Merçil-M. İpşirli, İstanbul, 1980, s. 3-4.

[14] A. Muhammed Abdüllâtîf, *el-`Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî*, Kahire, 1984, s. 189.

[15] Ali Hubeybe, *Devletü'l-Ümeviyyîn*,Kahire,1978, s. 95; S. F. Mahmud, *İslâm Tarihi*, çev: A. Kevenoğlu-Ayhan Sümer, İstanbul, 1962, s. 56.

lerine karşı katı bir tutumu söz konusu değildi. O, hizipçi ve asabiyye taraftarı birisi değildi.[16]

Hişâm b. Abdülmelik kan dökmeyi sevmeyen bir halife olarak tanıtılır. Tarihçiler onun, halifeler arasında kan dökmekten en fazla nefret eden kişi olduğunu zikrederler.[17] J. J. Sanders, Hişâm'ın yetenekli ve ılımlı bir halife olduğunu, gürültü ve patırtıdan hoşlanmadığını ifade eder. Ona göre, Hişâm'ın uzun halifelik dönemi Emevîler için bir pastırma yazıdır.[18] Kan dökmeyi sevmeyen birisi oluşu sebebiyle büyük kabileler arasında adaletle hükmederdi. Valilerini hem Kaysî, hem de Yemenî Araplarından seçerdi. Güç, idare, maslahat ve faydalar konusunda eşit olmaları için bu şekilde davranırdı.[19]

Hişâm b. Abdülmelik döneminde kabileler arası rekabetin bir savaşa dönüşmemesi halife Hişâm'ın bu kabileler arasındaki dengeyi koruması ve birisini açıkça tutmaması sebebiyledir. Hişâm, ne kendinden önceki halife Yezîd b. Abdülmelik gibi açıkça Kaysîleri tutmuş, ne de kendisinden sonraki halifeler gibi kabileler arası savaşlar çıkarmıştır. O, başlangıçta Kaysîlere karşı güçleri azalan ve bu sebeple huzursuz olan Yemenîlerin ileri gelenlerini idareye getirmiş ve böylece bir tarafın diğer tarafa tahakkümünü engellemiştir. Bu şekilde güneyli Araplar (Yemenî) ile kuzeyli Araplar (Kaysî) arasında ince bir siyaset izlemiştir. Ancak hangi taraftan olursa olsun âdil davranmayan, tarafgirlik yapan valileri ve görevlileri azletmekten çekinmemiştir.

2- Hişâm b. Abdülmelik Dönemindeki İsyanların Abbâsî Propagandasının Gelişimine Etkileri:

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Emevî Devleti'nin sınırları doğuda Orta Asya içlerine, batıda Kuzey Afrika'dan Atlas Okyanusu'na kadar uzanıyor, ayrıca Endülüs ve Güney Fransa'daki bazı bölgeler de devletin sınırları içerisinde bulunuyordu. Bu kadar geniş bir coğrafyayı içine alan devletin iktisâdî açıdan yaptığı bazı değişiklikler sonucu halka yeni bazı vergiler yüklenmesi halkın tepkisine yol açıyor ve isyanlara sebep teşkil ediyordu. Ayrıca İslâm devleti içerisinde yaşayan gayr-i müslim tebaanın özellikle Maverâünnehir, Ermeniyye ve Azerbaycan bölgelerinde İslâm düşmanlarıyla çeşitli alanlarda işbirliği yapmaları devleti sıkıntıya sokuyordu.

Hişâm döneminde dinî, siyâsî, sosyal ve iktisâdî sebeplere dayanan çeşitli isyanlar çıkmıştır. İsyanların diğer sebepleri arasında Hişâm döneminin Emevîlerin duraklama ve son dönemlerine tesadüf etmesi, iç hiziplerin ve muhalefet unsurlarının artması, Abbâsî propagandasının gizli olarak başlamış olması, Hişâm'ın halife-

[16] Nebih `Âkil, *Hilâfetü Benî Ümeyye*, Beyrut, 1983, s. 323.

[17] Zehebî, *Siyeru `Alâmi'n-Nübelâ*, thk: Şuayb el-Arnaût, 7. baskı, Beyrut, 1990, V, 352 ; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Mısır, tsz., s. 249.

[18] J. J. Sanders, A History of Medieval Islam, s. 98.

[19] Hüseyn `Atvân, *el-Ümeviyyûn ve Hilâfe*, Beyrut, 1986, s. 195.

lik döneminin 20 yıl gibi uzun bir süre devam etmesini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Hişâm döneminde çıkan önemli isyan hareketlerini incelerken detaylara girmeden sebep ve sonuç ilişkisi bağlamında ele alacağız. Söz konusu isyanların Emevî Devleti'nin otoritesini ve Abbâsî propaganda sürecini nasıl etkilediğini değerlendirmeye çalışacağız.

A- Zeyd b. Ali İsyanı:

Hişâm döneminde çıkan en önemli ayaklanmalardan birisi Zeyd b. Ali isyanıdır. Zeyd'in tam ismi Zeyd b. Zeyne'l-Âbidîn Ali b. Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'dir. En büyük dedesi Hz. Ali idi. Yaşadığı dönemde Ehl-i beytin ileri gelenlerinden birisiydi. İlim, zühd, vera', şecaat, dinî yaşantı ve kerem yönünden yüce bir şahsiyetti.[20] Bilindiği gibi Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden (61/680) sonra Ehl-i beyt siyasetten uzak durmaya başlamıştı. Daha çok ilimle meşgul olmuşlar, halka muhaddis ve fakîh olarak ilim öğretmişlerdi. Genelde Medine'de ikamet ediyorlar ve dışarıya fazla çıkmıyorlardı. Ali b. Hüseyn, Muhammed el-Bâkır, Ca`fer es-Sâdık bu şekilde davranmışlardı.[21] Ancak Zeyd b. Ali, kardeşi ve babasının takip ettiği metodu izlememiştir. Zeyd b. Ali Medine'de sürekli oturmayıp Irak'a, Basra'ya gitmiş ve kabuğunu kırmıştır. Buralarda çeşitli fırkaların görüşlerini öğrenmiş, siyasete dair görüşlerini ortaya koymuştur. İbn Tiktaka[22] ve diğer bazı tarihçilere göre Zeyd, kendisini hilâfete lâyık görür hilâfetin Hz. Ali ile Fâtıma soyundan gelen birisine ait olduğu konusundaki görüşünü açıkça ifade ederdi.

Zeyd b. Ali'ye: "Konuşmayıp susmak mı, yoksa konuşmak mı daha hayırlıdır?" diye sorulmuştu. Zeyd b. Ali: "Allah (cc) sükût edenleri çirkinleştirsin, hayrından uzaklaştırsın" diye cevap verdi.[23] O, bu tür sözleri ve davranışlarıyla babası ve kardeşinin izlediği metodun dışına çıkmış, siyaset ve idârî konularla bizzat ilgilenmiştir.

Zeyd b. Ali isyanının sebepleri konusunda tarihçiler ve çağdaş araştırmacılar çeşitli görüşler ortaya atmışlardır.[24] Zeyd b. Ali'nin hem Medine'de Ehl-i beyt vakıflarının idaresi konusunda amcasının oğlu ile münakaşa etmesi, hem de Şam'da hilâfet konusunda Hişâm ile mücadeleye girmesi onun siyaset ve idareye olan ilgisini, babası ve kardeşinin izlediği metodun aksine aktif bir usûl takip ettiğini ve mücadeleci yapısını ortaya koymaktadır. Kanaatimize göre Zeyd'in hilâfet konusundaki görüşleri ve mücadele azmi, Emevîlerin Hz. Ali soyuna karşı olumsuz icraatlarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış ve zamanla Kûfelilerin desteğiyle bir isyana dönüşmüştür.

[20] İbn Tiktaka, *el-Fahrî fi'l-Adâbi's-Sultâniyye,* Beyrut, tsz, s. 132.

[21] Mustafa Hilmî, *Nizâmu'l-Hilâfeti beyne Ehli's-Sünne ve'ş-Şîa*, İskenderiyye, 1988, s. 202.

[22] İbn Tiktaka, *el-Fahrî,* s.132.

[23] Kayravânî, *Zehru'l-Adâb ve Semeru'l-Elbâb*, 4. baskı, Beyrut, 1972, I, 118.

[24] Bu konuda detaylı bili için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik,* Ankara, 2001, s. 68, 70-75.

Zeyd b. Ali Kûfe'de 122/740 yılında isyana kalkışmış ve bu hareket Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Zeyd b. Ali isyanının etkileri sürekli ve kalıcı olmuştur. Abbâsîler işbaşına geldikten sonra bazı Emevîlerin kabirlerinin deşildiğini, Hişâm'ın da bundan nasibini aldığı öne sürülmektedir. Ya'kûbî ve Mes'ûdî'ye göre Abdullah b. Ali, Emevî halifelerinin çoğunun kabirlerini açarak onları çıkartmış ve cesetlerine eziyet etmiştir. Bu sırada o, Hişâm'ı da kabrinden çıkarmış ve cesedine 80 veya 120 kamçı vurmuştur.[25]

Ümeyyeoğullarının iki kolundan birisi olan Süfyânîlerin Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürülmesiyle, diğer kolu olan Mervânîlerin ise Zeyd b. Ali'nin öldürülmesiyle aslında sona erdiği belirtilmiştir. Bu görüşe göre Süfyânîler, Hz. Hüseyin'in şehâdeti sonunda az daha yıkılacaklardı. Mervân b. Hakem'in iktidarı ele geçirmesi sayesinde işbaşına gelen Mervânîler ise Zeyd b. Ali'nin şehâdetinden sonra meydana gelen olayların etkisiyle yıkılış sürecine girmiştir.[26] Nitekim Carl Brockelmann'a göre Zeyd b. Ali isyanı, Emevî sülâlesinin çöküşünü hazırlayan ve birbirini izleyen bir sürü Şiî hareketin ilki olmuştur.[27]

Zeyd b. Ali isyanının etkilerine bakıldığında askerî açıdan kolayca bastırıldığı söylenebilir. Her ne kadar Zeyd b. Ali, etrafında kalan az sayıda insanla Yûsuf b. Ömer'in kuvvetlerinin üstüne atılmış ve öldürülünceye kadar çok çetin bir şekilde harp etmişse de[28] sonuçta mağlup olmaktan kurtulamamıştır. Askerî açıdan pek fazla önem arz etmese de dinî ve siyâsî açıdan sonuçları Emevîleri zor durumda bırakmıştır.

Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinden sonra özellikle Şîa Horasan'da harekete geçmiş ve faaliyetlerini aleniyete dökmüştür. Artık Ümeyyeoğullarının yaptıkları kötü icraatları halka açıktan anlatıyorlar, Rasûlullah'ın Ehl-i beytine karşı yapılan kötülükleri aktarıyorlardı. Ya`kûbî'ye göre bu tür haberlerin yayılmadığı hiçbir bölge kalmadı. Onlara meyledenler çoğalmaya başladı.[29] Zeyd'in öldürülmesinden sonra gizlice Horasan'a kaçan oğlu Yahyâ b. Zeyd, Hişâm'dan sonra işbaşına gelen Velîd b. Yezîd döneminde 125/743 yılında Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın üzerine gönderdiği bir orduya yenilerek öldürüldü.[30] Sonraki yıllarda Abbâsî ihtilâlinin lideri olan Ebû Müslim, Yahyâ b. Zeyd'in intikamını almak için onun katillerinden sağ kalanları yakalayıp öldürdü.[31] Dolayısıyla Zeyd b. Ali'nin öldürülmesi uzun vadede hem Şîa'yı harekete geçirmiş, hem de özellikle Emevîlerin

[25] Ya'kûbî, *Târîh,* II, 356-357; Mes`ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 219.

[26] Ahmet Ağırakça, *Emevîler Döneminde Kıyamlar*, İstanbul, 1992, s. 386-387.

[27] Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev: Neşet Çağatay, Ankara, 1992, s. 78.

[28] Mes`ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Leiden, 1967, s. 323.

[29] Ya`kûbî, *Târîh*, II, 326.

[30] Taberî, *Târîh,* VIII, 102-105; İbn A`sem, *el-Futûh,* Beyrut, 1986, IV, 325-327; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb,* III, 225.

[31] Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu,* çev: Fikret Işıltan, Ankara, 1963, s. 160.

doğu eyaletlerinde daha önce gizli olarak başlamış olan Abbâsî propagandasının hızlanmasına yol açmıştır.

B- Kuzey Afrika ve Endülüs'te Çıkan Berberî İsyanları:

Hişâm b. Abdülmelik dönemindeki bir diğer önemli isyan girişimi Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Berberî isyanlarıdır. Önce Kuzey Afrika'da başlayan bu ayaklanma hareketi daha sonra Endülüs'e de sirâyet etmiş ve 4 yıla yakın (122-125/ 740-743) devam etmiştir. Hişâm'ın halifeliğinin son yıllarında ortaya çıkan bu isyanlar devletin batı bölgelerindeki iç huzuru bozmuştur.

Fas'tan Kayrevan'a kadar çıkan ayaklanmalar Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Emevî otoritesi sarsılmış, bölge valileri hilâfet merkezinden yardım istemek zorunda kalmışlardı. Çeşitli bölgelerde 4 yıla yakın süren ve farklı liderlerin komutasında devam eden bu isyanlar zinciri çok kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Hişâm, Berberî isyanlarının bastırılması amacıyla merkezden ordular göndermek zorunda kalmıştır.

Bu isyanlar fetih hareketlerinin duraklamasına yol açtı. J. J. Sanders'e göre Afrika'da başlayan Berberî isyanı, Arapların Batı Avrupa'daki ilerlemelerine nokta koymuştur.[32] Yine, Berberî isyanından önce bölgede büyük askerî seferler düzenlenirken bu isyandan sonra genişlemenin sona erdiği, uzun sürede bastırılabilen Berberî ayaklanmalarının devletin diğer bölgelerindeki askerî hareketleri olumsuz etkilediği görüşü ağırlık kazanmaktadır.[33] Berberî isyanının bastırılması için bölgedeki askerî kuvvetin yanında devletin merkezinden bile binlerce kişilik ordu gönderildiği bilinmektedir.

Devletin batısında yıllarca süren Berberî isyanlarının bastırılması için askerî birliklerin Kuzey Afrika'ya kaydırılması Horasan bölgesinde faaliyetlerini gizlice sürdüren Abbâsî propagandistleri açısından bir avantaj oluşturmuştur. Çünkü bu yıllarda tüm dikkatler Kuzey Afrika'ya yönelmiş, Abbâsî dâîleri üzerindeki sıkı takibat az da olsa hafiflemiştir.

C- Hâris b. Süreyc İsyanı:

Horasan bölgesinde mevâlînin desteğiyle ortaya çıkan ve bölgedeki birçok şehirden taraftar bulan Hâris b. Süreyc isyanı Hişâm döneminde doğu eyaletlerinde meydana gelen önemli bir ayaklanma hareketidir. Hâris b. Süreyc, Emevî idaresine karşı Horasan'da ortaya çıkan mevâlî hareketinin lideridir. Hâris b. Süreyc isyanının sebeplerine bakacak olursak, öncelikle mevâlîye yüklenen yüksek vergilerin doğurduğu kızgınlık söz konusudur. Hişâm b. Abdülmelik döneminde Horasan bölgesinde mevâlîye uygulanan siyaset ilk beş yılda değişmemiş ve Yezîd b. Abdülmelik'in uygulamaları devam etmiştir.

Bölgedeki şehirlerde yaşayan gayr-i Arap unsurlar, valilerin kötü davranışları sonucu Emevî idaresine karşı kızgınlık duymaktaydılar. Ömer b. Abdülaziz

[32] John J. Sanders, *A History of Medieval Islam*, London, 1965, s. 93.
[33] K. Yahya Blankinship, *The End of the Jihad State,* Albany, 1994, s. 199.

dışındaki halifeler döneminde mevâlînin problemleri azaltılmamış, bu yönde politikalar geliştirilmemiştir. Dolayısıyla yılların birikimi katlanarak Hişâm dönemine gelinmiştir.[34] Ganimet dağıtımındaki eşitsizlikler, Arapların kayırılması, İslâm dinini kabul eden mevâlîden bile cizye alınmaya devam edilmesi gibi sebepler gayr-i Arap unsurları iyice huzursuz etmişti.

Müslümanlardan cizye vergisinin kaldırılması ve ordudaki ödenekler konusunda Araplarla mevâlî arasında eşitlik sağlanması[35] Hâris b. Süreyc'in hedefleri arasındaydı. Ayrıca bu isyanın belli başlı amaçları şunlardı:

a) Hilâfet nizamında şûra prensibine geri dönmek, hür bir seçim ve bey'at,

b) Şehirler ve bölgelerdeki valilerin değiştirilmesi,

c) Emniyet görevlilerinin azledilmesi,

d) Halkın şehir valilerinin seçimi işine bizzat iştirak etmesi.[36]

Hâris ve arkadaşları Araplar ile mevâlî arasında eşitliği sağlamak için çalışmışlar, Arap-Acem eşitliği fikrini savunmuşlardır.[37] Bu sebeple isyan girişimine sadece mevâlî değil, Emevî idaresi ve valilerin olumsuz icraatlarından etkilenen, bunu beğenmeyen muhâcir Araplardan Ezd ve Temîm kabileleri de destek vermiştir. Bunların dışında bazı Türk grupları ve İran dihkanları Hâris'in etrafında toplanmıştır.

Hâris b. Süreyc insanları Allah (cc)'ın Kitabına, Sünnet'e ve Âl-i Muhammed'in (veya bazı rivâyetlerde Âl-i Beyt'in) razı olacağı şeye, rızasına[38] bey'at etmeye çağırarak isyanı başlatmıştır.[39] Hâris bu hareketiyle hem Abbâsoğulları, hem de Ali oğulları taraftarlarını da yanına çekmeyi amaçlamıştır. Her ne kadar Barthold, Hâris b. Süreyc'in başlangıçta Emevî hanedanına karşı olmadığını söylüyorsa da[40], Hâris'in, başlangıçtan itibâren Emevî idaresine karşı harekete giriştiği ve bu hususta Abbâsoğulları sempatizanlarının kinlerini ve mevâlînin kızgınlığını iyi kullandığı kanaatindeyiz.

Kesintili olarak on yıldan fazla süren isyan hareketinde bulunan Hâris b. Süreyc, 128/746 yılında Merv yakınlarında öldürülmüştür.[41] Emevî Devleti açısın-

[34] Araplar ile mevâlî arasındaki çekişmeler ve Araplar'ın mevâlî hakkındaki olumsuz tavır ve sözleri hakkında bkz.: Muhammed Emîn Sâlih, *el-Arab ve'l-İslâm*, Kahire, 1984, s. 366-367.

[35] Abdülazîz ed-Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, s. 67-68.

[36] Muhammed `Ammâra, *el-İslâm ve's-Sevra*, 3. baskı, Kahire, 1988, s. 236.

[37] Muhammed Emîn Sâlih, *el`Arab ve'l-İslâm*, s. 368.

[38] Hâris b. Süreyc'in isyan davetinde kullandığı bu slogan hakkında daha sonra Abbâsî propagandasının prensipleri ele alınırken bilgi verilecektir (Bkz. Makalemizin 63 no'lu dipnotu).

[39] Taberî, *Târîh,* VII, 619 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, thk: M. Abdulkâdir 'Atâ vd., Beyrut, 1992, VII, 169.

[40] V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1981, s. 246.

[41] M. J. Kister, *"al-Harith b. Suraydj"*,EI², III, 224; Nadir Özkuyumcu, *Hâris b.Süreyc", D.İ.A*, İstanbul, 1997, XVI, 201; Hâris'in 126/744 veya 127/745 yılında öldürüldüğüne dâir bkz: M.Cemâlüddîn Sürûr, *el-*

→

dan bu isyan uzun yıllar devam eden, bıktırıcı mücadeleler sonunda bastırılan bir ayaklanmadır. İsyanın çıktığı ilk yıllarda Horasan bölgesindeki Arap egemenliği sarsılmış ve birçok şehirde taraftarlar bulmuştur. Ancak gerek Esed b. Abdullah, gerekse Nasr b. Seyyâr'ın askerî gayretleriyle etkisiz hâle getirilmiştir. Hâris'in ölümünden sonra mevâlî hareketi doğu vilâyetlerinde durmamış, 1 yıl sonra Ebû Müslim'in Horasan'daki hareketiyle yeniden alevlenmiştir. Ümeyyeoğullarına karşı başlatılan isyana Ebû Müslim'in taraftarları arasına mevâlîden de bir grup katılmıştır. Böylece Hâris b. Süreyc isyanı Ebû Müslim hareketine bir basamak teşkil etmiş ve Horasan'da güçlü bir muhalefet cephesinin oluşmasında rol oynamıştır.

Sonuç olarak Hişâm döneminde Irak, Horasan ve Kuzey Afrika'daki Emevî karşıtları dinî, siyâsî ve sosyal sebeplerden kaynaklanan bazı önemli isyanlar çıkarmışlardır. Bu isyanlar devam ettiği sürece devletin otoritesinde zayıflama baş göstermiştir. Hişâm'ın müdahaleleri ve tedbirleri sayesinde ayaklanma hareketleri kanlı bir şekilde de olsa bastırılabilmiştir. Bu isyan hareketlerinin diğer etkenlerle birlikte Horasan bölgesinde Emevîler aleyhine muhalif bir kitlenin oluşmasında ve gizli olarak başlayan Abbâsî propagandasının zamanla yaygınlaşmasında önemli rol oynadığı kanaatindeyiz.

3- Hişâm Döneminde Abbâsî Propaganda Sürecinin Gelişimine Genel Bir Bakış:

Emevî halifelerinin ortaya koydukları siyâsî görüşler ve uyguladıkları siyaset, geniş bir alana yayılan İslâm toplumu içerisinde gayr-i memnun unsurların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mevâlîye uygulanan idârî, iktisâdî, sosyal baskılar ve onların ikinci sınıf vatandaş olarak görülmesi idareden hoşnut olmayan bir grup oluşturmuştu. Arap kabileleri arası mücadeleler devletin iç durumunu bozmuş, bu çekişmeler çeşitli bölgelerdeki orduları da etkisi altına almıştı. İşte Abbâsoğulları tüm bu olumsuz şartları kendi lehlerine çevirerek hilâfet makamını ele geçirmek için faaliyette bulunmuşlardır. Abbâsîlerin yükselip iş başına gelme isteklerinin tarihi kökleri vardır.[42] Câhiliye döneminde başlayıp İslâmî dönemde devam eden Emevî-Hâşimî mücadelesi tarihî bir olgudur.

Hişâm b. Abdülmelik döneminde Abbâsî propagandasının seyrine geçmeden önce Hişâm'ın Hz. Ali soyuna ve Abbâsoğullarına yaklaşımını inceleyip değerlendirmek uygun olacaktır. Hişâm b. Abdülmelik'in halifeliğinin ilk yıllarında Hz. Ali soyuna karşı ılımlı bir tavrı söz konusudur. Hişâm, Emevî halifeleri içerisinde az sayıda halife tarafından yerine getirilen hac ibadetini halife olduktan bir yıl sonra 106/725 yılında ifâ etmiştir. Nakledildiğine göre Hişâm, Ebu'z-Zinâd'a bir mektup göndererek kendisine haccın sünnetlerini bildirmesini istedi. Medine âlimlerinden olan Ebu'z-Zinâd, haccın sünnetlerini bir kağıda yazarak Hişâm'a →

*Hayâtü's-Siyâsiyye fi'd-Devleti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye,*Kahire, 1960, s. 163; Abdülmun`im Mâcid, *et-Târîhu's-Siyâsî li'd-Devleti'l-Arabiyye,* 7. baskı, Kahire, 1982, II, 286.

[42] Muhammed Abdülfettâh `Ulyan, *Kıyâmu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 2. baskı, Kahire, 1994, s. 9-23.

verdi. Bu sırada Hz. Osman'ın soyundan olan Saîd b. Abdullah b. Velîd b. Osman b. Affân, Hişâm'ın yanına gelerek onunla konuştu ve Hz. Ali'ye la`net etmesini istedi. Bu söze kızan Hişâm şöyle dedi : "Biz buraya herhangi birisine kötü söz söylemek veya la`net etmek için gelmedik. Biz buraya haccetmek için geldik."[43] Bu söz Hişâm'ın en azından hilâfetinin ilk yıllarında kendisinden önceki dönemlerde Ömer b. Abdülazîz dönemi hariç yaygın olarak mevcut olan Hz. Ali'ye sebb[44] âdetinden hoşlanmadığını göstermektedir.

Hişâm halifeliği döneminde Hz. Ali soyuna karşı genelde iyi muamelede bulunmuş, geçmiş halifelerin uygulamalarına zıt hareket etmiştir. Hz. Ali soyu sükûnet içerisinde, şiddet ve karışıklıktan uzak bir şekilde yaşamışlardır. Bu durum 121/739 yılına kadar devam etmiştir.[45] Bu noktada çağdaş yazarlardan M. Cemâleddîn Sürûr, Hişâm döneminde Şîa ve Ehl-i beytin durumuyla ilgili oldukça iyimser yorumlar yapmıştır. Ona göre Hişâm döneminde Şîîler Irak'ta, (toplam 15 yıl valilik yapan) Hâlid b. Abdullah'ın valiliği sırasında izlediği olumlu siyaset sonucu Emevî idaresine karşı olumsuz bir tavır takınmadılar. Bu vali genel olarak Şîîlere karşı iyi muamele etti ve kendisine gelen Hâşimoğulları heyetine ikram ve ihsanda bulundu.[46]

Hişâm'ın Emevî muhalifi şairlere karşı tavrıyla ilgili ilginç bir örnek şair Kümeyt b. Zeyd el-Esedî[47]'ye yaptığı muameledir. Kümeyt b. Zeyd, şiirlerinde Hâşimoğullarını öven, Ümeyyeoğullarına taarruzda bulunan ve Hz. Hüseyin'in kızı Fâtıma tarafından ***"Şâiru Ehli'l-Beyt"*** olarak isimlendirilen bir şâir idi. Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Hişâm'a yazdığı bir mektup ile Kümeyt'in Ümeyyeoğullarını kötüleyen şiirler söylediğini ihbar etti. Onun Zeyd b. Ali'yi öven ve onun arkasından mersiye olarak söylediği şiirleri de mektubuna yazdı. Hişâm, Kümeyt'in hapsedilmesini isteyince Hâlid'in adamları onu yakalayıp hapsetti. Bir süre sonra hapisten kaçan Kümeyt uzun süre gizlendi. Daha sonra Şam'a gitti ve eski dostu Mesleme b. Abdülmelik ile görüşerek ondan emân istedi. Mesleme'nin arabuluculuğu sonunda Kümeyt, Hişâm'ın huzuruna girdi ve Ümeyyeoğullarını medheden bir şiir söyledi. Ayrıca Hişâm'ın yakında ölen oğlu Muâviye için de bir mersiye söyledi. Hişâm bu mersiyeye şiddetli bir şekilde

[43] Taberî, *Târîh,* VII, 558; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1966, V, 130-131.

[44] Sebb: Sövmek, kötü söz söylemek, dil uzatmak ve lânet etmek anlamlarına gelir.

[45] A. Abdurrahman el-`Amr, *Hişâm b. Abdülmelik ve'd-Devletü'l-Ümeviyye*, 2. baskı, b.y.y.,1992, s. 157-158.

[46] Muhammed Cemâlüddîn Sürûr, *el-Hayâtü's-Siyâsiyye,* s. 149.

[47] Hakkında fazla bilgi için bkz: İbrahim Sarıçam,"Kümeyt b. Zeyd el-Esedî", *AÜİFD*, Ankara, 1997, XXXVI, 271-296; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b.Abdülmelik,* s. 141, 251-252; Rahmi Er, "Kümeyt el-Esedî", *D.İ.A.*, Ankara, 2002, XXVI, 551-552.

ağladı. Daha sonra Mesleme, Kümeyt'e 20.000 dirhem verdi. Hişâm ise ona 40.000 dirhem ihsan verilmesini emretti.[48]

Hişâm'ın Abbâsoğullarına karşı tavrı konusunda ise klâsik kaynaklarda Muhammed b. Ali'nin bizzat halife Hişâm ile görüştüğüne dâir bazı bilgiler mevcuttur. Nakledildiğine göre, Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs bir gün Hişâm'ın huzuruna girdi. Muhammed b. Ali, oldukça yaşlı ve gözleri perdelendiği için oğulları Ebu'l-Abbâs (es-Seffâh) ve Ebû Ca`fer'e dayanarak selâm verdi. Hişâm ona oturduğu sedirinde yer verdi. Onun ihtiyacını sorunca Muhammed b. Ali 30.000 dirhem istedi. Hişâm o paranın verilmesini emretti. Hişâm onun iki oğlu için iyilik temennisinde bulununca Muhammed b. Ali ona teşekkür etti. Onlar dışarı çıkınca Hişâm : "Bu yaşlı adam bunamış ve yaşlanmış bir haldedir. Ona göre bu hilâfet onun oğluna geçecekmiş" deyince dışarıdan bu sözü işiten Muhammed b. Ali : "Vallahi muhakkak böyle olacak, (iki oğlunu göstererek) bu ikisi ileride halife olacak" dedi.[49] Bu konu ile alâkalı olarak farklı rivâyetlerde ise Hişâm'ın, Muhammed b. Ali huzuruna girince ona iltifat etmediği, onunla alay ettiği ve hiçbir şey vermediği belirtilmektedir.[50]

Çağdaş Emevî tarihi uzmanlarından Hüseyn `Atvan, Hişâm döneminde Abbâsoğullarının rahat bir devrede oldukları ve Hişâm'ın onlara fazla dokunmadığını belirtmektedir. Ona göre Abbâsoğulları, halkı kendilerine da`vet etme gücünü buldular ve taraftarlarının sayısı oldukça arttı. Ancak Abbâsoğullarının faaliyetleri aşikâr olarak ortaya çıkınca Hişâm, Horasan'daki propagandistlerin yakalanmasını ve bölgeden çıkarılmasını emretti. Yine Hişâm, vali Cüneyd b. Abdurrahmân'a yazdığı mektupta kan dökmemesini istedi.[51] A. Muhammed Abdüllatîf'e göre de Abbâsî propagandistleri Hişâm'ın şiddetten ve kan dökmekten hoşlanmamasından faydalanarak Horasan'da hazırlıklarını sürdürdüler.[52]

Muhtemelen Hişâm b. Abdülmelik'in halifeliğinden beş yıl kadar önce (100/718) Ömer b. Abdülazîz döneminde gizli bir şekilde başladığı kabul edilen Abbâsî propagandası (da'veti), Hişâm döneminde de aynı gizlilik içerisinde devam etmiştir. 124/742 yılında ilk defa Abbâsî dâîleriyle irtibat kuran Ebû Müslim el-Horasânî, Hişâm'ın ölümünden 3 yıl sonra 128/745 yılında Horasan'da da'vetin başına getirilmiştir. Abbâsî da`veti, 132/750 yılında başarıya ulaşarak bir devri

[48] Isfehânî, *el-Eğânî,* nşr: M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 1963-1970, XVII, 1-8; İbn `Abd Rabbih, *el-`Ikdu'l-Ferîd,* 3. baskı, thk: Ahmed Emîn vd., Kahire, 1965, II, 183-184; J. Horovitz, "Kümeyt", *İA* (MEB), İstanbul, 1993, VI, 1080-1081.

[49] Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb,* thk: M. Ebu'l-Fadl İbrahim-Seyyid Şehhâte, Kahire, 1956, II, 218-219; İbnü's-Sâ`î, *Târîhu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn*, thk: Abdurrahmân Yûsuf el-Cemel, Kahire, 1993, s. 161. (Bu iki eserde de Ali b. Abdullah şeklinde geçen kişi aslında Muhammed b. Ali olmalıdır.)

[50] Bkz: *el-İmâme ve's-Siyâse*, (İbn Kuteybe'ye nisbet edilir), 3. baskı, Mısır, 1963, II, 132; Ya`kûbî, *Târîh*, II, 322. Ayrıca bkz: Farouk Omar, *The Abbâsîd Caliphate (132-170/750-786),* Bağdad, 1969, s. 63-64.

[51] Hüseyn `Atvân, *el-Ümeviyyûn ve'l-Hilâfe*, s. 202-203.

[52] A. Muhammed Abdüllatîf, *el-`Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî*, s. 195.

kapatmış ve Abbâsî Devleti'nin kurulmasını sağlamıştır. Yaklaşık 32 yıl devam ettiği kabul edilen Abbâsî da'vetinin 20 yıllık döneminin Hişâm'ın hilâfet süresine rastlaması bu hareket için Hişâm döneminin önemini ortaya koymaktadır. Hişâm dönemi öncesinden başlayarak Abbâsî propagandasının doğuşu ve gelişimini, Horasan'a gönderilen dâîler ve bunlara karşı bölge valilerinin tavırlarını kısaca değerlendirmek istiyoruz.

Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib ve oğlu Abdullah siyâsî olaylara fazla karışmamış, ilimle uğraşmışlardır. Abdullah'ın oğlu Ali de babasının siyasetini takip etmiş, ancak I. Velîd tarafından baskıya uğrayınca Dımeşk şehrini terk ederek Suriye hac yolu üzerinde bulunan Humeyme'ye gitmişti (95/714). Burada İslâm'daki siyâsî mücadelenin belki en eski ve en ince propaganda hareketi başlamış oldu.[53] Hâşimîler, Hicazlılarla hacca gelen diğer Müslümanlar arasında, halifeliği peygamber ailesinden zorla almış olan Emevîlere karşı gizlice düşmanlık propagandası yapıyorlardı. Ancak Hâşimoğulları uzun zaman Hz. Ali soyu adına çalışmış, kendi adlarını ortaya koymaya cesaret edememişlerdi. Bu yıllarda Şiîlerin bir kısmı, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin büyük oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'in etrafında toplanmışlardı. Özellikle Keysâniyye Şiîlerinin amacı Ebû Hâşim'i imâmete getirmekti.

Ebû Hâşim, 98/716-717 yılında halife Süleymân b. Abdülmelik'i ziyaret ettikten sonra yolda hastalanınca kendisini Humeyme'ye götürmelerini istedi. Burada vefât etmeden önce imâmetin, amcasının oğlu Muhammed b. Ali ve çocuklarına geçmesini vasiyet etti.[54] Böylece Abbâsîler daha işin başında Şiîlerden bir kolun desteğini sağlamış oldular. Ebû Hâşim'in bu vasiyetinin doğruluğu tartışmalıdır. Nitekim çağdaş araştırmacılardan M. Abdülfettâh 'Ulyan, Ebû Hâşim'in bu vasiyetini tahlil etmiş ve sıhhatinin olmadığına dair kanaatini dile getirmiştir.[55]

Abbâsî da`vetinin 100-128/718-745 yılları arasındaki dönemi "gizli ve kapalı da`vet" merhalesi olarak isimlendirilmiştir.[56] Ömer b. Abdülaziz'in âdil uygulamaları, Hz. Ali'ye sebb âdetini kaldırması[57] ve mevâlîye karşı ılımlı davranışlarının Abbâsî da`vetinin oluşması için yumuşak bir zemin hazırladığı düşünülebilir. Nitekim Horasan'daki Abbâsoğulları dâîleri, Ömer b. Abdülaziz döneminde 100/718-719 yılından itibaren faaliyette bulunuyorlar ve gizlilik içerisinde çalışıyorlardı.[58]

Abbâsî da'vet merkezleri olarak Muhammed b. Ali'nin oturduğu Humeyme'den başka Kûfe ve Horasan da zikredilir.[59] Horasan'ın propaganda için

[53] H. Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 32.

[54] Ya`kûbî, *Târîh,* II, 297 ; Bernard Lewis, "Abbasids", EI², Leiden, 1986, I, 15.

[55] bkz.: M. Abdülfettâh `Ulyan, *Kıyâmu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, s. 24-36.

[56] Muhammed Berekât el-Beylî, *ed-Da`vetü'l-Abbâsiyye; Sevratu Beni'l-Abbâs ani'l-Hilâfeti'l-Ümeviyye* Kahire, 1986, s. 38; M. Abdülfettâh `Ulyan, *age*, s. 63-64.

[57] İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, s. 129.

[58] İbn Haldûn, *Târîh,* III, 100.

[59] Muhammed Berekât el-Beylî, *ed-Da`vetü'l-Abbâsiyye,* s. 13.

önemli bir merkez olarak seçilmesinin bazı sebepleri vardır. Horasan halkının genelde Emevî idaresinden memnun olmayışı, Şîa ve Abbâsoğullarına temayülleri, Yemenî-Mudarî çekişmesinin mevcudiyeti, hilâfet merkezi olan Dımeşk'e uzaklığı vb. etkenler Horasan'ın Abbâsî propagandası için bir merkez olarak tercih edilmesine yol açmıştır.[60]

Abbâsî da'vetinin belli başlı prensipleri Muhammed b. Ali tarafından tespit edilmiştir:

1) Kitap ve Sünnet ile amel etmek,

2) Araplarla mevâlî arasında eşitlik,

3) Âl-i Muhammed'in razı olacağı şeye, rızasına[61] da`vet.[62]

Hişâm dönemi öncesinde Abbâsî dâîleri, özellikle Horasan bölgesinde 5 yıl önce başlattıkları propaganda faaliyetlerine ağır ağır ve çok gizli bir şekilde devam ediyorlardı. Hişâm döneminde Bukeyr b. Mâhân[63], Abbâsî propaganda faaliyetinin önemli bir kişisi ve propagandistlerin başıdır. Farklı zamanlarda Kûfe'den Horasan'a dâîler göndermiş, ihtiyaç hissettiğinde bizzat kendisi de bölgeye gitmiştir. Bukeyr, daha önceden bölgede devlet görevinde çalıştığı için da`vetin tohumlarını ekmiş ve propagandanın ilk ekibini oluşturmuştur.

Bukeyr b. Mâhân, 107/725 yılında Horasan'a propagandist olarak bir grup gönderdi. Bu grupta Ebû İkrime, Ebû Muhammed Sâdık, Muhammed b. Huneys, 'Ammâr el-'Ibâdî, Ziyâd gibi kişiler vardı. Ancak Kindeoğullarından bir adam Horasan valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî'ye bu grubu jurnal edince yakalandılar. Esed b. Abdullah bunların ellerini ve ayaklarını kestirerek idam etti. Aralarından kurtulan Ammâr el-`Ibâdî, Bukeyr'in yanına giderek durumu haber verdi. O da bu olayı mektupla Muhammed b. Ali'ye bildirdi. Muhammed b. Ali ise gönderdiği cevapta şöyle dedi: "Sizin da`vetinizi ve söylediklerinizi doğrulayan Allah'a hamd olsun! Sizden daha öldürülecek niceleri var."[64] Ertesi yıl Bukeyr tarafından Horasan'a gönderilen 'Ammâr el-`Ibâdî de vali Esed tarafından bir jurnal sonucu yakalanıp öldürüldü.[65]

[60] Yusuf el-`Işş, *Târîhu Asri'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Beyrut, 1990, s. 26-27; M. Abdülfettâh `Ulyan, *Kıyâmu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, s. 51; Nahide Bozkurt, s. 35-37.

[61] Abbâsî propagandasının sloganlarından er-Rızâ min Âl-i Muhammed: Âl-i Muhammed'in razı olacağı şeye, rızasına da'vet anlamındaki bu sözün içeriği açık ve net değildir. er-Rızâ min Âl-i Beyt şeklinde de nakledilen bu sloganı Abbâsîlerin daha geniş taraftar edinebilmek için kullandıkları kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bkz: Muhammed Berekât el-Beylî, a.g.e., s. 43-44; M. Abdülfettâh `Ulyan, *a.g.e.,* s. 41-43; Nâhide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali,* Ankara, 2000, s. 38-40; Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyâsî İsyanlar,* Ankara, 2001, s. 36.

[62] Muhammed Berekât el-Beylî, *a.g.e.*, s. 42-44 ; M. Abdülfettâh `Ulyan, *a.g.e.,* s. 37-43.

[63] Hakkında fazla bilgi için bkz: Nahide Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci,* Ankara, 2000, s. 44-45; İsmail Hakkı Atçeken, s. 133-139.

[64] Taberî, *Târîh,* VII, 562.

[65] Taberî, *Târîh,* VII, 565.

107/725 yılında Abbâsî propagandası için 12 kişilik nakîp heyeti seçildi. Bu gruptakiler vali Esed b. Abdullah'a ispiyon edilince bir kısmı yakalanıp öldürüldü.[66] Bu nakîplerden 8 tanesi Arap, 4 tanesi ise mevâlî idi.[67] Ancak Fâruk Ömer'e göre 12 nakîbin tamamı Arap asıllıdır.[68] Bunlardan başka sayıları 70'i bulan dâîler mevcuttu.

Dâîler ve nakîpler, propaganda işini büyük bir gizlilik içerisinde yürütüyorlardı. Dinî ilimlerden fıkıh ve hadisi biliyorlar, dil ve edebiyattan anlıyorlar, halka güzel hitap ediyorlardı.[69] Bazı dâîler Horasan valisi tarafından yakalanınca Muhammed b. Ali, bazı tedbirler almak zorunda kaldı. Buna göre o, Horasan'a gönderdiği kişilere yapacakları propagandayı çok gizli olarak yürütmelerini, bu işi gizleyeceklerine dair kesin söz veren kişilerden başkasına sırlarını söylememelerini emretti. Bundan sonra bölgeye gelen dâîler bu uyarılara uydular.[70]

109/727-728 yılında Muhammed b. Ali b. Abdullah tarafından Horasan'a Ziyâd Ebû Muhammed da`vetçi olarak gönderilmiştir. Muhammed ona: "İnsanları bize çağır! Yemenîlerin yanına git, Mudarî kabilelere yaklaş" tâlimatını vermişti. Ziyâd, Horasan'a geldi ve halkı Abbâsoğullarına icabete çağırdı. Mervânoğullarının takip ettikleri kötü siyaset ve zulümleri anlattı. Onun faaliyetlerini öğrenen Esed b. Abdullah, Ziyâd'ı Horasan'dan kovmasına rağmen daha sonra onu tekrar görünce Ziyâd ve onunla beraber olan 9 kişiyi yakaladı. Esed, onlara bu işten vazgeçmelerini teklif edince 8 kişi bunu kabul etmeyerek öldürüldü. 2 kişi ise suçsuz olduklarını söyleyince onlar serbest bırakıldı. Ertesi gün serbest bırakılanlardan birisi Esed'in yanına gelerek: "Beni arkadaşlarımın yanına göndermeni istiyorum" deyince o da öldürüldü.[71]

Horasan'daki Emevî valileri içerisinde Abbâsî dâîlerine karşı en sert tedbirleri alan kişi Esed b. Abdullah el-Kasrî'dir. Bu vali yakaladığı dâîlerin ellerini ve ayaklarını kestirmiştir. Onun ilk valiliği sırasında Abbâsî da`veti pek başarı elde edememiştir.[72] Esed'in sert tavrından çekinen Bukeyr b. Mâhân, birkaç yıl bölgeye propagandist göndermedi. 109/727 yılında Esed'in valilikten azledilmesi olayı Abbâsoğulları taraftarlarına rahat bir nefes aldırdı.

109-117/727-735 yılları arasında Horasan'a 4 tane vali tayin edilmiştir. Bunlardan 3 tanesi Abbâsî propagandistleri takip işine fazla önem göstermediler. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Kanaatimizce valilik görevlerinin çok uzun olmaması, idârî işlerin ince noktalarını iyi anlayamamaları, uzun yıllardır devam eden

[66] Ezdî, *Târîhu'l-Mavsıl*, thk: Ali Habîbe, Kahire, 1967, s. 25-26.

[67] Hasen el-Bâşâ, *Dirâsât fî Târîhi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Kahire, 1990, s. 7.

[68] Fâruk Ömer, *Tabîatü'd-Da`veti'l-Abbâsiyye* (98-132/716-749), Beyrut,1970, s. 159.

[69] `Isâmüddîn Abdurraûf el-Fakî, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, Kahire, 1987, s.18.

[70] Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, Thk: Abdulmun'im Âmir, Bağdat, tsz, s. 335.

[71] Taberî, *Târîh*, VII, 572-573; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 143-144.

[72] Fehmî Abdülcelîl Mahmûd, *el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-Evvel*, 1. baskı, Kahire, 1993, s. 6-7.

Hâris b. Süreyc isyanı ve bölgedeki diğer olaylarla uğraşmaları gibi sebepler Abbâsî dâîlerinin gizli faaliyetlerini takip işini biraz gevşetmiştir.

Horasan valilerinden Cüneyd b. Abdurrahmân el-Mürrî, Esed b. Abdullah gibi, Abbâsî dâîlerinin faaliyetlerini sıkı bir şekilde takip etmiştir.[73] Taberî'de geçen bir rivâyete göre 113/731 yılında vali Cüneyd b. Abdurrahmân, Abbâsî dâîlerinden Horasan'a gelen bir grubu yakalayıp öldürmüştür. Cüneyd bu konuda şunları söylemiştir: "Onlardan kimi yakalarsam onun kanı helâldir."[74]

Bir süre sonra Hişâm, Cüneyd'i valilikten azlederek onun yerine ikinci defa Esed b. Abdullah el-Kasrî'yi tayin etti. Esed, Abbâsî dâîlerine karşı ilk valiliğinde izlediği sert politikaya yeniden başladı. 117/735 yılında Esed, Horasan'da Abbâsî dâîlerinden bir grubu yakaladı. Bu grup içerisinde Süleyman b. Kesîr, Mâlik b. Heysem, Mûsa b. Ka`b, Lâhız b. Kurayz, Hâlid b. İbrahim, Talha b. Zurayk gibi önemli nakîpler ve dâîler vardı. Aralarında geçen bazı konuşmalardan sonra Esed, bu grubu öldürmeyip hapse gönderdi.

118/736 yılında Irak'taki baş dâî Bukeyr b. Mâhân, Horasan'daki Abbâsoğulları taraftarlarının başına lider olarak Ammâr b. Yezîd'i gönderdi. Bu kişi Merv şehrine gelince ismini "Hıdaş" olarak değiştirdi. Daha sonra halkı Muhammed b. Ali'ye tâbi olmaya çağırdı. İnsanlar onun etrafında toplanarak ona itaat ettiler. Bir süre sonra Hıdaş, halkı Hürremiyye mezhebine da'vet etmeye başladı. Kadınların ortaklığını ortaya atarak, halkın kadınlarını birbirlerine mubah kıldı. Üstelik bu işin Muhammed b. Ali'nin emri olduğunu iddia etti.[75] Etrafına topladığı kişilere: "Namaz, oruç, hac, yoktur. Orucun te'vili imamın ismini zikretmek, namaz imama dua etmek, hac ise imama yönelmektir" demeye başladı.[76]

Hıdaş'ın faaliyetlerini ve bozuk görüşlerini öğrenen Esed b. Abdullah onu yakalatıp huzuruna getirtti. Hıdaş, Esed'e sert ve ağır sözler edince elleri kesilip, dili kopartıldı, gözleri oyulup öldürüldü. Daha sonra Âmul şehrinde asıldı.[77] Muhammed b. Ali, Hıdaş'ın yaydığı bozuk fikirler sebebiyle onu reddetmiş ve onu dinledikleri için Horasan'daki taraftarlarına kızıp küsmüştü. Çeşitli şehirlere gönderdiği adamları vasıtasıyla Hıdaş'ın görüşlerini yalanlamış ve halkın bunları tasdik etmemesini istemişti.[78] Muhammed b. Ali bununla yetinmeyerek Iraktaki baş dâî Bukeyr b. Mâhân'ı Horasan'a göndermiştir. Böylece o, Hıdaş'ın bölgesinde bıraktığı olumsuz imajı ortadan kaldırarak Abbâsî da`vetini eskiden olduğu gibi rayına oturtmuştur. 120/738 yılından itibaren Horasan dâîlerinin başında Süleymân b. Kesîr bulunuyordu.[79] Süleymân b. Kesîr, Ebû Müslim el-Horasânî'nin Ab-

[73] M. Abdülfettâh `Ulyan, *Kıyâmu'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, s. 65.

[74] Taberî, *Târîh,* VII, 612 ; Ayrıca bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 176.

[75] Taberî, *Târîh,* VII, 635 ; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 186; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 196-197.

[76] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* V, 197.

[77] Taberî, *Târîh*, VII, 635; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 186; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* V, 197.

[78] İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn,* Beyrut, 1971, III, 101-102.

[79] Taberî, *Târîh,* VIII, 8; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil, V, 218-219.*

bâsî propagandası hareketinin başına getirildiği yıl olan 128/745 tarihine kadar Horasan baş dâîliğine devam etti.[80]

120/738 yılında Abbâsî dâîlerine karşı çok sert siyaset izleyen vali Esed b. Abdullah ölmüş, yerine daha ılımlı ve tecrübeli birisi olan, Horasan'ı çok iyi tanıyan Nasr b. Seyyâr tayin edilmiştir. Bu değişiklik Abbâsî dâîlerini rahatlatmış, da`vetlerini açığa vurmasalar da gizli faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bu sebeple 120/738 ile Ebû Müslim'in Abbâsî dâîliğine getirildiği yıl olan 128/745 yılları arasında Abbâsî propagandası hakkında dâîlerden yakalanıp öldürülenler konusunda detaylı bilgi mevcut değildir. Bu dönemde gizli faaliyetin sona ermediği, el altından propaganda ve taraftar edinme çalışmalarının devam ettiği kanaatindeyiz.

Abbâsî ihtilâlinin lideri olacak olan Ebû Müslim el-Horasânî'nin Abbâsoğulları tarafından keşfedilmesi olayı Hişâm b. Abdülmelik'in ölümünden bir yıl önce meydana gelmiştir. 124/742 yılında Kûfe'de bir araya gelen bazı Abbâsî taraftarları vali Yusuf b. Ömer es-Sekafî tarafından tutuklanmıştı. Bunlar arasında Bukeyr b. Mâhân da vardı. Bukeyr, hapiste Ebû Müslim'i Îsâ b. Ma`kıl el-`Iclî ile beraber gördü ve : "Bu hizmetçi kim?" diye sordu. Îsâ: "O bir köledir" deyince Bukeyr, Ebû Müslim'i 400 dirheme satın aldı. Hapisten çıktıktan sonra Ebû Müslim'i İmam İbrahim'e gönderdi.[81] Farklı bir rivâyette ise, Horasan nakîblerinden Süleymân b. Kesîr, Mâlik b. Heysem, Lâhız b. Kurayz, Kahtabe b. Şebib'in 124/742 yılında hacca gitmek üzere giderken Kûfe'ye uğradıkları ve hapiste gördükleri Ebû Müslim'i beğenip, yanlarına alarak İmam İbrahim'e götürdükleri bildirilmektedir.[82] Hişâm döneminden sonra 128/745 yılında Abbâsî ihtilâl liderliğine tayin edilen Ebû Müslim el-Horasânî'nin faaliyetleri sonucu 4 yıl sonra 132/750 yılında Emevî Devleti yıkılmış ve Abbâsoğulları iş başına geçmiştir.

Abbâsoğullarının Hz. Ali soyu ile ilişkileri konusu geniş ve tartışmalı bir konudur. Abbâsîlerin, da'vet dönemi boyunca Ehl-i beyt soyu ve taraftarları arkasına sığındıkları, onları çoğunlukla kendi amaçları için kullandıkları ve onları istismar ettikleri görüşü genellikle kabul edilen bir kanaattir.[83] Abbâsoğulları propaganda faaliyetinin başından itibaren özellikle devletin doğusunda birçok taraftarları olan Hz. Ali soyunun desteğini almaya gayret etmişlerdir. Propaganda dönemi boyunca bu tavırları genellikle devam etmiş, ancak 132/ 750 yılında başarıya ulaşınca Kûfe'de Abbâsoğulları hilâfeti ele geçirmişlerdir.

[80] J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 244.

[81] Taberî, *Târîh,* VIII, 70; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 229.

[82] Taberî, *Târîh,* VIII, 70-71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 255.

[83] Mehmet Bahaüddin Varol, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, İstanbul, 2001, s. 301-303; Ömer Ferrûh, *Târîhu Sadri'l-İslâm ve'd-Devletü'l-Ümeviyye*, 7. baskı, Beyrut, 1986, s. 176; K. V. Zetterstéen, "Abbâsîler", *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul, 1950, I, 18; R. Stephen Humphreys, *Islamic History a Framework for Inquiry,* New Jersey, 1991, s. 104-107.

SONUÇ:

Hişâm b. Abdülmelik'in halifeliği (105-125/724-743), yaklaşık 28 yıl (100-128/718-745) devam eden Abbâsî propagandasının gizli faaliyet döneminin büyük bir kısmını içine almaktadır. Hişâm b. Abdülmelik'in iç siyasette takip ettiği politikalar, bu dönemde meydana gelen iç olaylar ve isyan hareketlerinin daha önce Horasan'da gizlice başlayan Abbâsî da'vetine önemli etkileri olmuştur. Bu realite günümüze kadar Emevîler döneminde Abbâsî propaganda faaliyetleriyle ilgili yapılan çalışmalarda genellikle göz ardı edilmiştir.

Hişâm döneminde dinî, siyâsî, sosyal ve iktisâdî sebeplerden kaynaklanan bazı önemli isyanlar çıkmıştır. Bu isyanlar devam ettiği sürece devletin otoritesinde zayıflama baş göstermiş, ancak Hişâm'ın müdahaleleri ve tedbirleri sayesinde ayaklanma hareketleri bastırılmıştır. Zeyd b. Ali bu dönemde Kûfe'de ayaklanmış, ancak çeşitli sebeplerle başarılı olamayarak öldürülmüştür. Yıllarca devam eden Berberî isyanları kanlı bir şekilde sona erdirilmiş ve Berberîler on binlerce kayıp vermişlerdir. Horasan'da ortaya çıkan Hâris b. Süreyc isyanı gibi bazı ayaklanmalar da gerek valiler, gerekse Hişâm'ın gayretleriyle bastırılmıştır. Bu isyan hareketlerinin çıktıkları bölgelerde Emevî Devleti'nin otoritesini az veya çok sarsmış, gizlice yürütülen Abbâsî propagandasının gelişimine katkıda bulunmuştur.

Abbâsoğulları, Emevîlere muhâlif grupların bazılarını ve özelikle de mevâlîyi saflarına çekip yaklaşık 32 yıl devam eden bir propaganda sonunda emellerine kavuşmuşlardır. Abbâsoğulları sempatizanları genel olarak Hişâm döneminde rahat bir devre geçirmişler, taraftar sayılarını artırmışlardır. Her ne kadar Esed b. Abdullah ve Cüneyd b. Abdurrahmân gibi bazı Horasan valileri Abbâsî dâîlerine karşı sert tutum takınıp, yakaladığı propagandistlerin çoğunu öldürmüşse de, bunu 20 yıllık Hişâm döneminin tamamına şâmil etmek uygun değildir.

Hişâm döneminde çıkan çeşitli isyanlarla uğraşmak, devletin otoritesinin bozulduğu bölgelerde yeniden egemenliği oluşturmaya çalışmak, dış fetih hareketleri ve daha önce fethedilen toprakların korunması konularındaki hassasiyet vb. sebeplerle Abbâsî propaganda faaliyetlerinin takibi konusu devletin birinci meselesi olmamıştır. Bu hareketin Hişâm dönemi boyunca sadece Horasan'da gizlice yürütülmesi, açıktan propaganda döneminin henüz başlamamış olması, diğer bölgelerde fazla taraftar bulamaması gibi etkenler bunların takibi konusunda Hişâm'ı gevşekliğe itmiş olabilir.

Bunun sonucu olarak özellikle devletin doğusundaki Horasan bölgesinde Emevîler aleyhine oluşan muhâlif kitlenin taraftarları artmıştır. Abbâsî propagandası, Horasan'da ivme kazanmış ve Hişâm'ın ölümünden sonra Ebû Müslim'in 128/745 yılında Abbâsî ihtilâl liderliğine getirilmesiyle açıkça ortaya çıkmış ve Hişâm'dan yedi yıl sonra 132/750'de Emevî Devleti'nin yıkılmasıyla zaferle sonuçlanmıştır

ABBÂSÎ PROPAGANDASI SÜRECİNDE HİŞÂM B. ABDÜLMELİK DÖNEMİ

Doç.Dr. İsmail Hakkı Atçeken

THE TIME OF HISHAM B. ABD AL-MALIK DURING THE ABBASID DA'WAH

Abstract

The effects of the internal events and the revolts which happened during the caliphate of Hisham b. Abd al-Malik, the Umayyad Caliph, upon the Abbasid da'wah is an eminent issue. For, the reign of Hisham covers the part of twenty years of secret period in the Abbasid da'wah which lasted for twenty-eight years (100-128/718-745).

In this article, first of all, it will be examined the main points of his internal policy following his coming to the caliphate and the effects of the revolts on the development of the Abbasid da'wah. Secondly, how the process of the Abbasid da'wah has continued through the reign of Hisham and also the attidues of the Caliph Hisham and his governers of Khorasan to the Abbasid dais will be studied.

الأستاذ المشارك د. إسماعيل حقي آتجكينحوادث عهد الخليفة الأموية هشام بن عبدالملك له أثر على الدعايا العباسية. إن الدعوة العباسية السرّية استمرت ٢٨ سنة، وكان العشرون سنة منها في عهد هشام بن عبدالملك.

نحن في هذا المقال درسنا ما سلك هشام بن عبدالملك من سياسة في عهده، وما حدث من الحركات الثورية وما لهما من أثر على الدعايا العباسية. ودرسنا أيضا فترة الدعوة العباسية وموقف هشام وولاة خرسان تجاه الدعاة العباسيين.

.

الشاعر التركي مصطفى بك النعتي ومكانة أرجوزته المسماة بـ " أدهم و هُما" في الأدب التركي

الدكتور أحمد يلماز

أ – حياة الشاعر التركي مصطفى بك النعتي :

يعرف الشاعر مصطفى بك النعتي بأنه تمخلص بـ النعتي لكثرة نعوته لرسول الله (ص) . و هو تركي الجنسية و استانبولي المولد كما هو ابن حسين باشا الدفتري (دفتردار) وحفيد مصطفى باشا الصغير. ويذكر بعض المراجع أن أباه حسين باشا الدفتري قتل بأمر السلطان بعد أن عُزل من منصبه[1] . ودخل مصطفى بك النعتي مدرسة يُسمى بـــ "أندرون"[2] في صغر سنه و درس علي أيدي العلماء والخطاطين الأجلاء و تفوّق زملاءه الطلاب الآخرين وتميز بحسن خطه ونال منصب "كتابة السر للسلطان" بوقت قصير و استمر في عمله كاتباً في وظائف شتى في عهد السلطان أحمد الثالث و"الصدر الأعظم" علي باشا الشهيد . و اشترك مصطفى بك النعتي في سفر الجيش العثماني على شبه جزيرة "موره" برتبة "كاتب أول" إلا أنه أصيب بالشلل هناك واضطر الرجوع إلى استانبول وعاش مفلوجاً ثلاث سنوات ثم مات سنة 1130/1718م[3] .

بـــ – أراجيز " أدهم و هُما " في الأدب التركي[4] :

أراجيز " أدهم و هُما " عبارة عن قصة حبّ و غرام ، منظومة ذات شخصين في الأدب التركي الإسلامي القديم . و تسمّى " قصة إبراهيم أدهم " في بعض المراجع كما تسمّى "أدهمنامه " في بعض المراجع الأخرى أيضاً و لكن الجدير بالذكر أن التسمية الصحيحة هي " أدهم و هُما " .

وشخصية " أدهم " تُمثل رجلاً لا يهتم بالدنيا ولا بما فيها من نعم و جمال على الرغم من فقره ، كما أنه لا يفكر إلا في الآخرة وفي إرضاء ربّه عنه . ويكسب عيشه كساق يبيع الماء الذي يحمله على ظهره من العيون العذبة النابعة في أماكن بعيدة ، للعمّال والتاجرين وكل من يصادفه من أبناء السبيل العطشانين داخل المدينة (وهي مدينة بلخ) . ومن الغريب أنه يختار غاراً داخل مقابرالمدينة بيتاً له ليعيش أو يبيت فيه .

[1] راجع إلى مجلة النصاب لمستقيم زاده سليمان ورق 425–ب ،تحفة الخطاطين لمستقيم زاده سليمان ص 550 .

[2] أندرون:مدرسة خاصة داخل القصر السلطاني في استانبول في عهد الدولة العثمانية .

[3] راجع إلى Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* 2 ص 266 ، تحفة الخطاطين لمستقيم زاده ص 550 .

[4] لمزيد من المعلومات عن تلك الأراجيز راجع الى Na'tî Mustafa, *Edhem ü Hüma*, (Haz. Yard. Doç. Dr. Ahmet Yılmaz), Selçuk Ü. Vakfı Yay. Konya, 1999.

أما شخصية " هُما " فهي وحيدة ملك و ملكة كما تكون فتاة جميلة ترعرعت في القصر على أيدي المربّيات الماهرات، لا عجب في أن تقع عيون العشاق عليها أو يموتوا في سبيلها .

قد تأثر كثير من الشعراء الأتراك من بعض القصص تأثراً عظيماً و على رأسها مناقب أبي اسحاق إبراهيم بن أدهم الذي مات في 161 هـــ / 778 م . وذكروها في كل فرصة إذا سمحت لهم المناسبة بعدة أبيات قصيدة أو غزل ليضربوا به مثلاً بأن القناعة كنز لا يفنى وبأن الدنيا لا تستحق إلا أقل قيمة و بأن الدرويش تكفيه عباءة و لقمة من العيش . و يُروى أن إبراهيم بن أدهم بينما كان ملكاً يعيش حياة اللهو والصيد سمع هاتفاً يناديه و تأثر بدرجة الجنون و نزع سلاحه و خلع ثيابه الفاخرة بعد أن رمى تاجه الملكي على الأرض و اتجه إلى حيث لا يعرفه إلا الله ... ونحن اليوم نرى أن ثلاثة شعراء أتراك قد ألّفوا قصة " أدهم و هُما " على شكل أراجيز في الأدب التركي مستقلة عما أُشير إلى ما فعله أدهم عن طريق الكناية منذ القدم على حسب ما وصلنا إليه من معلومات . أولهم لامعي جلبي[5] (وفاته 1531/938) ولكننا لم نحصل على تلك الأرجوزة بعد . فثانيهم ثابت علاء الدين (وفاته 1714/1124) ومن المؤسف جداً أنه مات قبل أن يُكمل أرجوزته والنسخة المخطوطة الموجودة بين أيدينا اليوم ناقصة[6] . أما ثالث من ألّف أرجوزة أدهم و هُما في الأدب التركي فهو الشاعر مصطفى بك النعتي (وفاته 1718/1130) .

الشاعر مصطفى بك النعتي و الشاعر ثابت علاء الدين قد عاشا في نفس الفترة من الزمن تقريباً إلا أن مصطفى بك النعتي سبق ثابت علاء الدين بعض سنوات في تأليف أرجوزة أدهم و هُما ونحن نفهم هذا من أقوال الشاعر ثابت علاءالدين في مقدمة أرجوزته بسهولة عندما يذكر أسماء من سبقوه كما هي العادة في كتابة الأراجيز بين الشعراء إذ يقول : " لقد نوّر الله مصطفى بك بن حسين باشا إذ هو شاعر عزيز كتب في هذا الموضوع و تمخلص بـــ النعتي[7] " .

و نورد الآن موجزاً مما ألفه الشاعر مصطفى بك النعتي على أساس أنه أول ما أُلف في هذا الموضوع :

جـــ – ملخص أرجوزة "أدهم و هُما" لمصطفى بك النعتي :

كان يعيش في مدينة بلخ رجل اسمه أدهم . يحمل المياه العذبة للشرب من أماكن بعيدة على ظهره ويبيعه مقابل ما يسد رمقه من الدراهم . إتخذ غاراً داخل المقابر ليبيت فيه . وبيته لا يخلو من ضيف لأنه كلما لقي فقيراً أو عابر سبيل يرشده إلى بيته و يكرمه مما أعطاه الله و يخدمه . وكان لأدهم صديق عزيز يسكن معه في الغار وهو إلى جانب أن يتمهن بمهنة الحلاقة كان يجيد معالجة المرضى .

[5] راجع إلى Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 1984، ص 135/1

[6] راجع إلى Sabit Alaeddin, *Edhem ü Hüma*, (Haz. Doç. Dr. Turgut Karacan), Dilek Mat. Sivas 1990 ، ص 9 .

[7] "مصطفى بك كه فيضه مظهردر / مخلصى نعتىء سخنوردر".

ذاتٍ صباح ، حمل الشيخ أدهم إبريق الماء على ظهره كعادته كل يوم و باشر عمله مبكراً إلا أنه ضل طريقه داخل المدينة و وصل إلى حيث لا يعرفه و أخذ يلفت النظر يميناً و يساراً فإذا بقصر الملك أمامه و في أحد نوافذه الشامخة التي يكاد لا يعد عددها فتاة تتفرج الجنينة التي تحيط بالقصر . صار ما صار لأدهم المسكين و عشق الفتاة درجة الجنون وأصيب بدوران الرأس فأغمي عليه فوقع على الأرض وهو لا يدري ما يدور حوله . وبقي على تلك الحالة حتى منتصف الليل فأفاق وفهم أنها ابنة الملك وترك المكان خائفاً من غضب العائلة الملكية لأنه أحب بنتهم . لما وصل بيته حكى قصته لصديقه بكبيرها و صغيرها خاتماً كلامه أنه يريد الزواج منها . و صديقه أخذ ينصحه بأنه عشق المستحيل ولا يمكن أن تتحقق هذه الأمنية و بأن الإنسان العاقل يجب أن يقدر قدره كما يجب أن يعرف حده و يقف عنده ... ولكن ما الفائدة ؟

كان أدهم المسكين يزور القصر كل يوم و يطوف به بعيون دامعة وهو يتمنى من الله أن يكتب له أن يراها ثانية إلا أنه فوجئ بخبر موت الفتاة . و اجتمع الناس أمام القصر لابسين أسود الملابس يبكون بعد إعلان موت وحيدة الملك فجأة . وبعد تجهيز الجنازة حملها الناس على أكتافهم إلى المقابر و صلوا عليها صلاة الجنازة هناك ثم دفنوها قريبة من المكان الذي يسكنه أدهم و صديقه الغزيز، و قرأوا عليها عدة سور من القرآن الكريم ثم تركوها في رحمة الله .

اتفق أدهم و صديقه على أن يحفرا التراب من الغار إلى قبر الفتاة من تحت الأرض لمجرد رؤية جمالها من القريب فنفذا قرارهما بسرعة ثم نقلا نعش الفتاة إلى الغار الذي يستعملانه كبيت ، و كشفا الغطاء من رأسها . فإذا ألقى أدهم نظرة عليها فلم يتحمل الأكثر فأغمي عليه و وقع على الأرض و اقترب صديقه من نعش الفتاة و لم يكد يصدق عينيه لأنها لا تزال على قيد الحياة . و فهم الصديق أن هذا الإغماء يزول بفصد الدم من أحد ساعديها فأتى بسكين حادٍ فأسال الدم به من ساعدها الأيمن وبعده فتحت الفتاة عينيها و أخذت تتنفس طبيعياً بحمد الله . وعندما تساءلت الفتاة عما حدث لها و حاولت أن تتستر ساعدها الصديق العزيز بعباءة قديمة ثم اجاب على كل سؤالها بصدق و صراحة أى أن حب أدهمٍ الجنوني لها هو سبب هذه الجريمة لكنهما آسفان و مستعدان أن يعيدا إلى أبويها سالمةً في الصباح الباكر إن شاء الله. و ساد الصمت الغرفة مدة و أدركت بنت الملك أنها نجت من الهلاك على يد من عشقها دون أن يراها. وتأثرت من حكايتها تأثراً عظيماً و شكرت أدهم لإنقاذها من الموت حياً و قالت إنها تقبله زوجاً لها شريطة أن لا يخبروا أباها و أمها بما حدث .

تزوج أدهم من بنت الملك لكن أحداً لا يعرف أنها بنت الملك وأخذ يسكن بيتاً متواضعاً تم تفريشه بهدايا الجيران التي قدمت في حفلة الزفاف داخل المدينة في حي الفقراء . و أدهم استمر في عمله القديم وبعد سنة رُزق بولد و سماه إبراهيم . ومضت السنين بسرعة وبدأ إبراهيم يواظب الدروس في مدرسة مع أقرانه من الأطفال إلا أن أباه أدهم لم يسمح له أن يكمل دراسته خوفاً من أن يتعرض لخطر ما . لأن إبراهيم كان جميلاً جداً مثل أمها. و لم ينتظر الساقي المعروف أدهم حتى اشترى إبريقا جديداً لإبنه إبراهيم و علمه مهنة السقاية و دخلا السوق معاً .

حفلات "نوروز" أي حفلات الربيع كانت تحتل مكانة خاصة في حياة الناس آنذاك. كان الناس يجتمعون خارج المدينه و يحتفلون بمجيئ الربيع والملك معهم.

كان يوماً مشمساً وإبراهيم دخل بين الناس يبيع المياه للعطشانين ولفت نظر الملك أن الناس يتموجون مثل البحر نحو غلام و ظن أن نيران العصيان على وشك الإشتعال وأمر لبعض خدامه أن يحضروه بين أيديه كي يجزيه و عملوا له ذلك في الحال . ولكن الملك لما رأى إبراهيم ظن أن بنته التي ماتت قبل 17 سنة طلعت من قبرها و حضرت أمامه ... و لم يستطع أن ينطق شيئاً و أغمي عليه فوقع على السرير و تعجب الناس من أمره حائرين ودون أن لا يفهموا مما حدث أمامهم . ولما أفاق الملك مما هو عليه تساءله عن أبي الغلام و أمه والمكان الذي ترعرع فيه . وثمٍ نادى لأبي الغلام و رجاه أن يسمح لإبراهيم أن يمكث معه عدة أيام حتى يطمئن نفسياً عند من يشبه وحيدتها المرحومة قبل سنين و أفاد بأنه لم يتلذذ من الحياة طعماً قط وبأنه نسي الضحك كما نسي الأكل و الشرب بعد وفاتها إلا أنه اليوم وجد طمأنينة عجيبة بمقابلته . ولكن أدهم اعترض أولا و احتج بأن أمه إمرأة عجوزة و مريضة لا تستطيع النوم إن لم تر ابنها الوحيد إلى جوار فراشها .و قبل أدهم رجاء الملك على اصراره وأذن لإبراهيم اسبوعاً ثم حمل الهدايا التي أرسلها الملك إلى أم الغلام من أقيم الحلى والأقمشة ورجع إلى الدار مساء تاركا ابنه عند جده.

وحسد الحاسدون فرحة الملك الموقتة وأسرعوا إلى زوجة الملك التي لم ترافق زوجها في حفلات "نوروز" و بقت في القصر وقالوا بأن الملك يقيم ليله و نهاره بغلام يحسد القمر في السماء جماله . واشتعلت نيران الغيرة داخل أحشائها و تناولت القلم والورق و كتبت رسالة ذمت زوجها ذماً فيها بفعله الشنيع هذا إن صح ما قيل و دعته إلى الإحترام بذكريات بنتهما التي ماتت بسن ذلك الغلام وطالبت أن يبعده من عنده فورا. ولما قرأ الملك الرسالة فهم ما فهم واستعجل الرجوع إلى القصر كي يقنع زوجته بأن الأمر ليس كما ظنته.

و رجع الملك إلى القصر و أسرع إلى زوجته والغلام إبراهيم معه وما إن دخلا الغرفة أطلقت الملكة صيحة سمعها جميع أهالي القصر ثم أغمي عليها . لأنها هي الأخرى ظنت أن بنتها الوحيدة المرحومة خرجت من القبر وها هي حاضرة أمامها . لأن إبراهيم كان يشبه أمه تمام الشبه في جمال وجهه . و بعد مدة أفاقت من الإغماء و تساءلت كل من حولها عدة أسئلة و هي تبكي و تستعجل في الإجابة المنطقية التي تحل مشكلتها . و أخذ الملك يتكلم و يشرح لزوجته أنه كيف عرف هذا الغلام بدرجة لا تحتاج إلى مزيد .

أحبت الملكة الغلام و رجته أن يمكث معها عدة أيام أخرى و عندما اعترض الملك قائلاً بأنهما مضطران لتسليمه إلى أبيه رفضت رده إليه . و أخذ الملك يفكر في حل معقول حتى خطر على باله أن يُسكن أسرة الغلام داخل القصر قريبة منهما كي يرياه صباحاً و مساء و يتسليا به كما لو كان ابنهما الحقيقي و أصدر أوامره لتنفيذ ما يريد و ذهب عدد من الخدام إلى بيت أدهم و نقلوهم إلى طرف مفروش من القصر بأجيد الأثاث .

أرسل الملك إبراهيم و معه خادم إلى البيت المخصص من القصر لعائلة أدهم كي يدعوهما إلى مأدبة عشاء ولكنه تأخر عن الموعد . فأرسل خادماً ثانياً ثم ثالثاً فلم يرجع أحد قط . لأن الخدام ما إن عرفوا أن زوجة أدهم هي الأميرة هُما التي توفيت ودفنت في مقبرة المدينة قبل سنين تبتسم لهم و تحتضن ابنها إبراهيم صعب

عليهم أن يدركوا ما حصل فأغمي عليهم جميعاً . و صبر الملك أكثر مما يلزم ثم قام من سريره فأسرع إلى بيت أدهم خوفاً من أن يصيب إبراهيم أي خطر و وصل إلى البيت ففتح الباب بالقوة و ظن أن الساعة قامت هناك و لم يعلم كيف يتصرف و توقف قليلاً و الأميرة هُما انطلقت من بينهم نحو أبيه إنطلاق السهام فاتحة ساعديها إلى السماء و هي تنادي : يا أبتي ! يا أبتي !

بينما هم يفرحون و يبكون و يباركون بعضهم بعضاً بمناسبة عودة الأميرة إلى القصر كانت الملكة تفتش الأطعمة و الحلاوي بنفسها لأن الضيف أكرم . فإذا علمت أنها لا تصحبها ولا خادمة من الخادمات في قاعة الضيافة فذهبت إلى أمام النافذة يزعجها شيء من القلق و أخذت تلفت النظر هنا و هناك . و لم يمض إلا دقائق معدودة حتى رأت الملكة أن الملك و الخدام و الخادمات و بعض الحرس يحضرون نحوها ضاحكين و مسرعين جداً تتوسطهم الأميرة هُما وهي ماسكة يد أبيها الملك بيدها اليمنى و يد إبراهيم بيدها اليسرى . و لم تصدق الملكة عينيها و ألقت نفسها من النافذة المفتوحة لإلتقاء فقيدتها بأسرع ما يمكن فوقعت على الأرض المغطاة بالرخام الأبيض و بإذن الله قامت على رجليها دون جرحة و جرت إلى بنتها مثل الغزالة فأحتضنتها بعيون دامعة ثم أغمي عليها أيضاً .

عندما ارتاحوا من البكاء حكت الأميرة هُما قصتها مع أدهم السقاء أي أن أدهم ذات يوم ضل طريقه و اقترب من حديقة القصر الملكي ورأى الأميرة صباحاً أمام نافذة مفتوحة الستائر و أحبها حباً جعله يخرج حبيبته من القبر لينظر إلى وجهها من القريب و ثم يدفنها على الرغم من قوانين التقاليد التي ورثها و أضافت أنها أحست بأنها لا تستطيع أن تدفع دين الحياة لأدهم إلا بأن تتزوج معه كما أفادت الأميرة هُما بأنهما حافظا على سرهما إلى هذا اليوم خوفاً من غضب والدها الملك على حجة أن أدهم السقاء ليس كفءاً لها ولكنها مستعدة اليوم لتقبل ما يراه والدها مناسباً لها من عقاب . و استمع الجميع إلى القصة عاضين أصابعهم وكان إبراهيم بن أدهم من بينهم .

أطلق الملك سراح جميع العبيد و الإماء الذين يعملون في القصر و تصدق آلاف الدراهم للفقراء إعلاناً بأن الأميرة هُما لم تمت و هي تعيش الآن مع أسرة لها .

مضت عدة سنوات و تعلم إبراهيم بن أدهم أمور السلطة خلالها و في يوم من الأيام جمع الملك ديوانه و بلغ لوزرائه بأنه كبُر سنه و أخذ يعجز عن إدارة الناس كما ينبغي و هو يود أن يحل محله إبراهيم بن أدهم لأنه حفيده الوحيد و قبل أعضاء الديوان الإقتراح حتى صار إبراهيم ملكاً عليهم . و أخذ يحكم الناس بالعدل و مضت سبع سنوات على تلك الحالة .

كان الملك إبراهيم يجري وراء الغزلان أيام فراغه لغرض الصيد مع من يصحبه من وزرائه . و ذات يوم لقي ريماً يجري أمامه فأطلق لجام حصانه وراءه مدة من الزمن لكنه لم يستطع القبض عليه و رجع إلى حيث ترك أصحابه. و رأى الملك إبراهيم غراباً أسود يعلو و ينزل في طرف أحد الوديان واتجه نحوه و عثر على رجل ذي لحية

طويلة و هو مربوط اليدين و الرجلين من الخلاف فنزل من الحصان و قطع قيود المسكين بالسيف و أشربه قليلاً من الماء ثم سأله عما حدث له . و بدأ الرجل المسكين يتكلم و أفاد بأنه كان غنياً يشتغل بالتجارة وفي يوم قُطع طريقه و سُلب ما يملكه من المال و رُمي على طرف هذا الوادي الذي لا يمر به إلا الوحوش و لكن الله سبحانه و تعالى حفظه من البلاوي بحمد الله و أرسل له غراباً يأتي بقطعة خبز و قطرة ماء بين منقاريه و يضع على فمه كي يسد رمقه كل يوم و هكذا استطاع أن يبقى على قيد الحياة طيلة الأيام والأسابيع تحت حرارة الشمس و برودة الليالي القاسية.

وتعجب إبراهيم بما سمع و قال لنفسه بأن الإنسان يجب أن يشكر ربه في كل حال لأنه هو الرزاق و لأنه هو الخبير بالعباد ولا داعي للتمسك بالدنيا ثم خلع ثيابه الفاخرة و تاجه الملكي المرصع بالأحجار الكريمة فرماها على الأرض و اتجه إلى حيث لا يعلمه إلا الله .

د – الخصائص الأدبية:

لقد ألف مصطفى بك النعتي "أدهم و هُما" على شكل الأراجيز ب 1197 بيتاً في بحر جديد على وزن *فعلاتن مفاعلن فعلن* . وحقق الأستاذ المساعد الدكتور أحمد يلماز الكتاب و نشره من بين منشورات جامعة سلجوق في قونيا سنة 1999 و ذلك بمقارنة سبع نسخ مخطوطة إلا أن الباحث وصل إلى ثلاث نسخ مخطوطة جديدة و حضر كتابه للطبعة الثانية .

هـــ – النتيجة :

إن كتاب أدهم و هما الذي ألّفه الشاعر التركي مصطفى بك النعتي يجوز اعتباره من بين الأراجيز الأدبية الدينية إذ هو يتناول موضوعاً تناوله بعض الأعلام في الأدب التركي مثل مولانا جلال الدين الرومي في كتابه المعروف عالميّا بـــ مثنوي في القرن الثالث عشر الميلادي و أحمد التبريزي في كتابه المسمّى بـــ أسرارنامه في القرن الخامس عشر الميلادي . و الشاعر مصطفى بك النعتي هو أوّل من ألف أرجوزة مستقلة بعنوان أدهم و هما في الأدب التركي بدليل أن ثابت علاء الدين الذي نراه ثاني من ألف في هذا الموضوع يذكر بين أبياته الشعرية أن مصطفى بك النعتي سبقه في تأليف أدهم و هما . و أرجوزة أدهم و هما التي ألّفها مصطفى بك النعتي عبارة عن 1197 بيتا شعريا 10 أبيات خصصت في فضائل الشروع بالبسملة و 20 بيتا خصص في التوحيد و 33 بيتا في المناجاة 25 بيتا في النعوت النبوية و 5 أبيات في مدح الخلفاء الراشدين و 27 بيتا في شرح سبب تأليف الكتاب وما تبقّى من الأبيات ما هي إلا قصة سقّاء مليئة بالعبر التي جعلت للمساهمة في تربية الناس ...

و – المراجع :

1– إسماعيل بن محمد العجلوني ، كشف الخفى و مزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1408 .

2 – عهدي أحمد شلبي ، كلشن شعراء ، النسخة المخطوطة في مكتبة السليمانية قسم ملحق حالت أفندي رقم 107 ، في استانبول

3 – عارف حكمت ، تذكرة الشعراء ، نسخة الميكروفلم في المكتبة الوطنية (ملّي كتب خانه) رقم 1271 ، في أنقرة .

4 – عاشق شلبي ، مشاعرالشعراء ، نسخة الميكروفلم في المكتبة الوطنية (ملّي كتب خانه) رقم أ-4765.

5- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333 H.

6- Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Mat., İstanbul 1971.

7- Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 1984.

8 – محمد ثُريّا ، السجل العثماني (تذكرة المشاهير العثمينية) ، المطبعة العامرة ، سنة 1308 في استانبول .

9 – مستقيم زاده سليمان سعد الدين ، مجلّة النصاب في النسب والكنى والألقاب ، النسخة المخطوطة في مكتبة السليمانية قسم حالت أفندي رقم 628 في استانبول .

10– مستقيم زاده سليمان سعد الدين ، تحفة الخطاطين، مطبعة الدولة، استانبول 1928.

11- Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (Haz. Doç. Dr. Cemal Kurnaz), TDV Yay. Ankara 1993.

12- İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999.

13 – ثابت علاء الدين ، ديوان ، نسخة الميكروفلم في المكتبة الوطنية (ملّي كتب خانه) رقم أ-3999 .

14- Sabit Alaeddin, *Edhem ü Hüma*, (Haz. Doç. Dr. Turgut Karacan), Dilek Mat. Sivas 1990.

15- Na'tî Mustafa, *Edhem ü Hüma*, (Haz. Yard. Doç. Dr. Ahmet Yılmaz), Selçuk Ü. Vakfı Yay. Konya, 1999.

الشاعر التركي مصطفى بك النعتي ومكانة أرجوزته المسماة بـــ " أدهم و هُما" في الأدب التركي

الدكتور أحمد يلماز

Natî Mustafa ve "Edhem ile Hümâ" sının Türk Edebiyatındaki Yeri ve Önemi

"Edhem ile Hümâ" manzum bir aşk hikayesidir. Bu hikayede anlatıldığına göre Edhem, dünya hayatına itibar etmeyen, hatta âhiret hayatını dünyaya tercih eden bir dervіştir. Belh şehrinde yaşamaktadır. Şehrin dışındaki su kaynaklarından sırtında taşıdığı suyu satarak elde ettiği üç beş kuruşa kanaat ederek geçimini sağlamaktadır. Günün birinde sultanın kızını sarayın penceresinde görür ve ona âşık olur.

Türk Edebiyatında, 778 M tarihinde vefat eden velî insan Ebu İshak İbrahim b. Edhem'in züht ve takva dolu hayatından etkilenen ve hakkında müstakil manzum hikayeler yazan üç şâirimiz vardır. Bunların birincisi Lâmiî Çelebi, ikincisi Natî Mustafa ve üçüncüsü de Sâbit'tir. Lâmiî'nin eseri henüz bulunabilmiş değildir. Bu sebeple Natî Mustafa'nın Edhem ü Hümâ'sı bu konudaki ilk eser kabul edilmektedir.

Abstract:

The place and importance of Naati Mustapha and his work Adham and Huma

Adham and Huma is a love story that is written in verse . According to this story Adham is a dervish who does not interested in the real world life. He prefers the life of the next world {Aherah} to the life of the real world. He lives in the city Balh. He earns a living by selling water which he brings aut of the city. He is contented with the less money that he earns from selling water . One day he sees Huma, the Sultan's daughter, behind the window of the Sultan's palace and he loves.

In Turkish Literature, there are three poets who was influenced from the life of the man, Abu Ishaq Abraham b. Adham who died in 778 A.C. The life of him is all a renunciation of the world and its pleasures in order to devote himself more completely to God {Zuhd and Taqwa}. The first one of these poets is Lami Chalabi, the second is Naati Mustapha and the last is Sabit. The poems of Lami, Adham and Huma , hasn't been found yet. For this reason the work of Naati, whose name is Adham and Huma is accepted as a first work about this subject.

KADINLARIN CEMAATE İŞTİRAKİ İLE İLGİLİ HADİSLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Mahmut YEŞİL

Yrd. Doç. Dr.,S. Ü. İlâhiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

Kadınların toplumsal hayatta görünmesi, çeşitli sebeplerle erkeklerle birlikte birtakım faaliyet ve ibadetlere katılması, tarihî süreçte farklılıklar göstermiştir. Kimi dönemlerde kadınlar cemiyet içinde çok az görünürken, bazı zaman dilimlerinde bu oran artmıştır. Kadınlara yönelik bu farklı uygulamaların sebepleri, yansımaları, sonuçları, müstakil çalışmalara konu olabilecek genişliğe ve öneme sahiptir.

Bu çalışmada, kadınların ibadetleri ile ilgili bir bölüm ele alınacak, ev dışında yapılabilecek veya zorunlu olarak dışarıda ve mescitte ifa edilmesi gereken ibadetlerde, kadınlarımızın konumu hadisler ışığında tespite çalışılacak, kadınlar bayram namazlarına giderler mi, cuma namazı farz mıdır, kadınlarımızın cenaze merasimine katılmaları mümkün müdür, camiye gelip cemaatle namaz kılmalarında bir sakınca var mıdır? gibi sorulara cevap aranacaktır.

Meseleler ele alınırken Peygamber Efendimizin söz ve tatbikatları öncelikle incelenecek, bununla birlikte konunun sahâbîler tarafından nasıl uygulandığı araştırılacaktır. Çünkü, sahâbe-i kirâmın özellikle inanç ve ibadetlerle ilgili bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Onlar, vahyin inişine şahit olmuş, âyetleri Peygamberimizin ağzından dinlemiş, ilgili açıklamaları ve uygulamayı bizzat izleme imkânı bulmuş bahtiyar insanlardır.[1] Bu sebeple, sahâbe tatbikatlarının araştırılması ve öğrenilmesi, Peygamber (a.s.)'in mesajlarını doğru anlama ve uygulama açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Nitekim müçtehidlerin ekseriyeti, sahâbîlerin görüş ve fetvalarını ahkâma medar olan delillerden saymışlar, İmam Mâlik (179/ 795) özel olarak Medinelilerin ameline çok büyük bir değer atfetmiştir.[2] Bir konuda sahâbe ittifak etmişse o sözü uygulama konusunda kayda değer bir görüş ayrılığı yoktur.[3] Eğer sahâbîler bir konuda farklı kanaatler belirtmişlerse bunlardan birisi tercih edilebilir. Ebû Hanîfe'nin (80/699) uygulaması bunu açıkça ortaya koymaktadır. "Ebû Hanîfe, Kur'ân ve sünnetten sonra sahâbî

[1] Tevbe, 9 /100 âyetinde Allah Teâlâ, sahâbeyi ve onlara tâbi olmayı övmektedir. Konuyla ilgili bazı hadisler için bkz., Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 207, 214, 221.

[2] Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İçtihad*, 136, 140, 146, 149, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1975; Sahâbenin söylediklerinin değeri konusunda bkz., Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye fî Ilmi'r-Rivâye*, Haydarâbâd, 1357, 418-423.

[3] Farklı görüşler ve tenkidi için bkz., Yavuz, Adil, *Muhammed b. Ali Şevkânî Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Hadisçiliği*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2003, 321-324.

kavlini bağlayıcı görmekte, fakat kendisine bunlar hakkında tercih yapma hakkı tanımakta, rivayet ve râvîlerin durumuna göre tercihlerde bulunmaktadır."[4]

Kur'ân'ı doğru ve eksiksiz anlamak için nasıl Hz. Peygamber (a.s.)'in açıklamalarına muhtaç isek, Peygamberimizin söylediklerini doğru uygulayabilmek için de, O'nun rahle-i tedrisinde yetişmiş sahâbîlerin bilgisine müracaat etmek zorunda olduğumuzu söylememiz yanlış olmayacaktır.[5]

Sahâbeden günümüze, meydana gelen gelişmeleri dönemler halinde ele alıp takip etmek, aslında problemin daha açık ve net bir biçimde ortaya konulmasına yardımcı olabilirdi. Ancak bu çok uzun süreli bir çalışmada gerçekleştirilebilecek bir iştir. Şu kadarını ifade edelim ki, hükümlerin uygulama tarihini ele almak, tatbikattaki farklılıkları tespit etmek, önemli ipuçları ve sonuçlara bizi ulaştıracak son derece faydalı bir yöntemdir. Bu çalışmada biz sadece günümüz uygulamalarına temas etme imkânı bulabileceğiz.

Cuma, cenaze ve bayram namazlarına kadınlarımızın iştiraki konularına geçmeden önce, bunların hepsini ilgilendiren cemaate katılma mevzuunu ele almamız uygun olacaktır:

I- KADIN-MESCİT İLİŞKİLERİ:

Öncelikle şu gerçeği tespit etmekte fayda görüyoruz. Günümüzdeki kadın-mescit münasebetleri, Peygamberimiz günündeki uygulamadan çok farklıdır. Bugün, kadınlarımız mescitten çok uzaktır. Hatta yaygın algılamaya göre onların camiye gitmesi, teravih namazlarının dışında uygun değildir. Halbuki sahâbî hanımları, beş vakit namazın tamamını mescitte kılabiliyordu. Çünkü, Peygamberimiz, mescide devam ve namazları cemaatle kılmak konuları üzerinde önemle duruyor ve Müslümanları uyarıyordu.[6] Cemaatle namazın fazileti yanında, mescide devam etmenin ictimaî açıdan çok büyük bir önemi haiz olduğu aşikârdır. Şimdi konuyla ilgili haberleri incelemeye geçebiliriz.

A- Mescide Gitmek İçin Kadınların Eşlerinden İzin İstemeleri:

Konuyla ilgili hadislerin bir kısmında, mutlak manada, mescide gitmek üzere izin isteyen hanımlara eşlerinin izin vermesi gerektiği ifade edilmektedir.[7] Bir haberde Efendimiz şöyle buyurmuştur: *"Alah'ın cariyelerini/kadınları, Allah'ın mes-*

[4] Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994, 72, 74.

[5] Sahâbeye tâbi olmanın gerekliliği ile ilgili deliller için bkz., İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*, I-IV, Beyrut, 1973, IV, 123-148.

[6] Örnek olarak bkz., Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed ibn İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, 2. bs. İstanbul 1992, Ezan, 30; Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, thk., M. Fuâd Abdülbâkî, 2. bs., İstanbul 1992, Mesâcid, 245; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed ibn Îsâ, *Sünen*. I-V, thk. ve şrh., A. Muhammed Şâkir, 2. bs., İstanbul 1992, Salât, 47.

[7] Buhârî, Ezan, 166; Müslim, Salât, 134, 135; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah ibn Abdirrahmân, *Sünen*, I-II, thk. thr., Abdullah Hâşim Yemânî, 2. bs., İstanbul, 1992, Salât, 58.

citlerinden men etmeyiniz."[8] Bir grup haberde ise, gece namazlarında da kadınlara izin konusundan söz edilmektedir. Büyük muhaddis Buhârî (256/869) *el-Câmiu's-Sahîh*'te konuyla ilgili bölüme şu başlığı koymuştur: "Geceleyin ve alacakaranlıkta kadınların mescide gitmeleri"[9] Bu bölümde İbn Ömer'den nakledilen bir haberde Peygamberimiz a.s. erkeklere hitaben şöyle buyurmaktadır:

"Eşleriniz sizden gece mescide gitmek için izin isterse, onlara izin veriniz."[10] Hz. Âişe, (58/677) bize yatsı namazının geciktiği bir günde, mescitte çocukların ve kadınların uyuyakaldıklarını haber veriyor.[11] Ayrıca yine Hz. Âişe, sabah namazını mescitte kılan hanımların durumlarını şöyle anlatıyor: Rasûlüllah s.a. sabah namazını mescitte erken vakitte (el-Ğales) kılarken, elbiselerine bürünmüş olarak gelen mümin hanımlar da cemaate iştirak ederlerdi. Evlerine döndüklerinde hava, onları kimsenin tanıyamayacağı kadar karanlık olurdu.[12] Ebû Mes'ûd'un eşinin yatsı namazını mahalle mescidinde kıldığını da İbn Ebî Şeybe (235/849) zikretmektedir.[13]

Mescitte namaz kılmak için hanımlara izin verilmesi konusunda, Hz. Ömer (23/643) ile oğlu Abdullah (74/693) ve torunu Bilâl' i ilgilendiren iki ilginç hadiseyi nakletmek uygun olacaktır.

Hz. Ömer'in Âtike binti Zeyd (40/660) isimli bir eşi vardı. Yatsı ve sabah namazlarını mescitte cemaatle kılıyordu. Hz. Ömer eşine, "Yemin ederim ki yaptığın bu işi istemediğimi biliyorsun" deyince eşi, "Ben de yeminle belirteyim ki, bana yasak koyuncaya kadar mescide gitmeyi terk etmeyeceğim" dedi. Bunun üzerine Ömer, "Ben de sana yasak koymayacağım" dedi.[14]

Çevresindekiler Âtike'ye dediler ki: "Ömer'in kıskanç olduğunu, yatsı ve sabah namazlarında mescide gitmenden hoşlanmadığını bildiğin halde neden böyle yapıyorsun?" Âtike, "Yasak koysun, engel olan mı var?" deyince, cevap

[8] Ebû Dâvûd, Süleymân İbn Eş'as Sicistânî, *Sünen*, I-V, 2. bs. İstanbul 1992, Salât, 52; Hattâbî (388/998), bu hadisten bir eşin hanımını hac ibadetinden men edemeyeceğini anlamıştır. Çünkü ona göre, en büyük hürmete lâyık olan mescit, Mescid-i Harâm'dır. Ayrıca bkz., İbn Hanbel, II, 42, 45.

[9] Buhârî, Ezan, 162. Bilindiği gibi, Buhârî'nin bâb başlıkları, onun konu ile ilgili kanaatlerini yansıtması açısından önemlidir. Bu sebeple, "Buhârî'nin fıkhı/hadislerden çıkarımları, bâb başlıklarındadır" denilmiştir.

[10] Abdurrazzâk, İbn Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk., Habîburrahmân el- A'zamî, I-XI, 2. bs., Beyrut, 1983, III, 151; Buhârî, Ezan, 162, Cum'a, 13; Müslim, Salât, 134,135; Ayrıca bkz., İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3. bs., I-XIII, Beyrut, 1985, II, 277.

[11] Buhârî, Ezan, 162; Ebû Dâvûd, Salât, 52; Tirmizî, Cum'a, 48; Nesâî, Ahmed ibn Şuayb, Sünen, I-VIII, 2. bs. İstanbul 1992, Salât, 19.

[12] Buhârî, Ezan, 162, 165, Mevâkît, 27, Salât, 13; Tirmizî, Salât, 2; Nesâî, Mevâkît, 25; İbn Mâce, Salât, 2; Dârimî, Salât, 20.

[13] İbn Ebî Şeybe, Abdullah İbn Muhammed, *Musannef*, I-VII, Beyrut, 1995, II, 158.

[14] *Muvatta'*, Mâlik ibn Enes, thk., M. Fuâd Abdülbâkî, I-II, 2. bs. İstanbul, 1992, Kıble, 14; Abdurrazzâk, III, 148.

soruyu soranlardan geldi: Evet, Rasûlüllah'ın şu sözü Ömer'in yasak koymasını engelliyor: *"Allah'ın kadın kullarının mescide gitmelerine yasak koymayınız."*[15]

Mescide devam konusunda böylesine azimli ve ısrarlı olan bu hanım, Hz. Ömer mescitte saldırıya uğradığı vakit de orada bulunuyordu.[16]

İkinci olayı Mücâhid (103/721) anlatıyor: Abdullah İbn Ömer'in yanındaydık. Rasûlüllah (s.a.)'ın *"Kadınlara gece mescide gitmeleri için izin veriniz."* buyurduğunu bize nakletti. Bunun üzerine oğlu (Bilâl): "Allah'a yemin ederim ki kadınlara izin vermeyiz. Çünkü fitne-fesat çıkar" dedi. Abdullah, oğlunun bu sözünü duyunca, "Allah sana şöyle şöyle etsin" diyerek onu azarladıktan sonra dedi ki: "Ben sana Allah'ın Rasûlü şöyle buyuruyor diyorum, sen de ben onlara izin vermeyeceğim diyorsun. Olur mu böyle şey!"[17] Hadisin başka bir rivayetinde Abdullah İbn Ömer'in oğluna çok kötü sözlerle hakaret ettiği nakledilmektedir.[18]

Hz. Ömer'in, eşinin mescide gitmesi konusunda takındığı tavrı ve oğlu Abdullah'ın torunu Bilâl'in sözlerine karşı gösterdiği tepkiyi iki açıdan değerlendirmek mümkündür:

Hem Hz. Ömer, hem de oğlu Abdullah, Allah Rasûlü'nün emir ve talimatları karşısında son derece hassas davranmışlardır. Hz. Ömer, kıskançlığı yüzünden eşini camiye göndermek istemediği halde, ona yasak koymamıştır. Çünkü Peygamber (a.s.)'in emri vardır. Abdullah ise oğlunun sözleri karşısında çok öfkelenmiş ve ağır sözlerle oğlunu susturmuştur. Bu tavır, sahâbe-i kirâmın çoğunda müşahede ettiğimiz Peygamber sevgisinin güzel örneklerini oluşturmaktadır.

Peygamber Efendimizin açık beyanlarına rağmen, Hz. Ömer'in eşini mescide gönderme konusundaki isteksizliği ve torununun bu konuya açıkça karşı çıkmasını nasıl anlamalıyız? Şunu peşinen belirtelim ki, Hz. Ömer, hem iman, hem de ibadet ve itaat yönüyle yüksek bir değere sahiptir. Ancak her insan yaşadığı toplumdan mutlaka etkilenir. Sahip olduğu anlayış, düşünce ve tavırlarını hemen terk edemez. Olayları değerlendirirken, o günün örf ve âdetlerini, kadın-erkek münasebetlerini, toplumun kadına bakışı ve ona verdiği değeri de göz ardı etmek mümkün değildir. Ayrıca, Hz. Ömer ve torununun karakterleri de bu davranışlarında etkili olmuş olabilir.

Yukarıdaki haberler, kadınların mescitlere gitmelerine izin verildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber a.s. mescide devam eden hanımların daha rahat hareket etmeleri için: *"Şu kapıyı kadınlara tahsis etsek"* buyurmuştur. Bunun üzerine İbn Ömer bu kapıdan ölünceye kadar hiç girmemiştir.[19] Hz. Ömer de bu

[15] İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*, tsh., Muhammed Abdüsselâm Şahin, 1. bs. IX, Beyrut, 1995, II, 158; Buhârî, Cum'a, 13.

[16]Abdurrazzâk, III, 148

[17] Abdurrazzâk, III, 147; Müslim, Salât, 135; Tirmizî, Cum'a, 48.

[18] Abdurrazzâk, III, 147; Müslim, Salât, 135, 138; Ebû Dâvûd, Salât, 52.

[19] Ebû Dâvûd, Salât, 17; Hadisin tahrici için bkz., Elbânî, *Daîfu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 1. bs., Riyad, 1991, 44.

kapının sadece kadınlar tarafından kullanılmasını emretmiştir.[20] Hz. Ömer, teravih namazlarında, erkekler ve kadınlar için ayrı imamlar görevlendirmiştir.[21]

B- Kadınların Mescitteki Yeri:

Hadisler, kadın ve erkeklerin aynı mekânda namaz kılarken nasıl bir saf düzeni içinde durmaları gerektiğini açıklamaktadır. Peygamberimiz s.a., erkeklerin önde kadınların da arkada saf tutmalarının daha hayırlı olduğunu belirtmiştir.[22] Eğer iki erkek cemaat olursa imamın arkasında saf tutarlar. Kadın cemaat tek kişi bile olsa erkeklerin arkasındaki safta yer alır.[23]

C- Kadınların Camide Uyacakları Özel Kurallar:

Mescitlerde namaz kılan herkesin uyması gereken kurallar vardır. Bunları, mescit/cami âdâbı diye ifade etmek mümkündür. Bu genel kurallara ilâve olarak hanımların dikkat etmeleri gereken bazı hususlar daha bulunmaktadır:

1- Hz. Peygamber gününde giyim şekli ve imkânları bu günden çok farklıydı. Bu konuda hava şartlarının yanında, imkânların çok kısıtlı olması da etkiliydi.[24] Giyilen elbiseler, kısalığından dolayı vücudun tamamını örtmüyordu. Peygamber Efendimiz, bu durumdan bir problem oluşmaması için düşündüğü tedbiri sahâbîlere şöyle açıklamıştır: Esma binti Ebî Bekr (73/692) anlatıyor: Rasûlüllah s.a. şöyle buyurdu: *"Allah'a ve ahiret gününe inanan hanımlar, mescitte cemaatle namaz kılarken, elbiselerinin kısalığından dolayı, erkeklerin avret yerlerini görmemeleri için başlarını secdeden bizden önce kaldırmasınlar."*[25]

2- Peygamberimizin eşi Ümmü Seleme (61/680)'nin anlattığına göre, Rasûlüllah s.a. gününde, namazdan selâm verilince, Efendimiz ve erkek sahâbîler yerlerinde otururlar, kadınlar kalkar ve mescitten çıkarlar. Diğerleri de istedikleri zaman mescidi terk ederlerdi.[26] Hadisin başka bir rivayetinde Ümmü Seleme, bu uygulamayı kendi kanaatine göre yorumlayarak, kadınların erkeklerle karşılaşmadan daha rahat çıkmaları için böyle yapıldığını belirtmektedir.[27]

3- Kadınlar için mescit yasakları:

a. Camide giyim-kuşam ve ziynet:

[20] Ebû Dâvûd, Salât, 17; Elbânî, bu hadis için zayıf demiştir. bkz., age., 45.

[21] Abdurrazzâk, III, 152; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV, 204.

[22] Abdurrazzâk, III, 148; İbn Ebî Şeybe, II, 159-161; Müslim, Salât, 159; Dârimî, Salât 52.

[23] İbn Hacer, age., II, 168, 169.

[24] Kâdî Iyâz (544/1149), bu imkân darlığının İslâm'ın ilk günlerine ait olduğunu söylemektedir. bkz., Müslim, Salât, 133.

[25] Abdurrazzâk, III, 148; Müslim, Salât, 133; Ayrıca bkz., Babanzâde Ahmet Naim, Kâmil Mîras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, I-XII, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. bs., Ankara, 1970, II, 891-895.

[26] Buhârî, Ezân, 162.

[27] Buhârî, Ezân, 164.

Daha sonraki bölümde ele alacağımız bir haberde Hz. Âişe, "Eğer Rasûlüllah s.a., kadınların bugün yaptıklarını görseydi, mescide gelmelerini kesin olarak yasaklardı."[28] diyerek bazı yanlış hareketlerin yaygınlaştığına işaret etmektedir. Bu doğru olmayan davranışlardan birisi güzel koku kullanmak, diğeri de giyim kuşamda dikkatsizliktir. Bilindiği gibi yerine göre giyinmek, herkesin kabul ettiği bir muaşeret kuralıdır. Cenazeye giderken giyilen ile düğüne giderken giyilen elbiseler elbette farklı olur. Bunun gibi, camide, namaz kılmaya uygun, etrafı rahatsız etmeyen sade kıyafetlerin tercih edilmesi gerekir. Ayrıca, dinimizin emrettiği biçimde örtünme şekli olan tesettüre aykırı giyim tarzları, mescit dışında olduğu gibi mescitte de doğru değildir.[29] Yine Âişe annemizden nakledilen bir haberde Peygamberimiz a.s., eteği sürünen, kibir alâmeti taşıyan giysilerin ve takıların mescitte giyilmemesini istemektedir.[30]

b. Parfüm ve benzeri kokulu maddeleri kullanmak:

Yukarıda zikri geçen, *"Allah'ın câriyelerine Allah'ın mescitlerini yasaklamayınız."* hadisinden sonra bazı rivayetlerde şu ilâve cümleyi görüyoruz: *"Parfüm kullanmadıkları zaman gitsinler veya parfüm kullanmazlarsa gitsinler."* Ayrıca Peygamber Efendimiz, kadınların mescide gitmesi konusu sorulduğunda: *"Koku sürünmeden gitsinler"* [31] buyurmak suretiyle camiye gitmek için verdiği izni şarta bağlamış olmaktadır.

Konuyla ilgili hadisler bu kadarla sınırlı değildir. Bazı merfû' haberleri örnek olarak zikredelim: *"Biriniz, mescide gittiğinde parfüm kullanmasın"*[32] *"Mescitte yatsı namazına gelmek isteyen hanımlar, o gece parfüm kullanmasın, kullanmışsa camiye gelmesin."*[33] *"Allah c.c., parfüm kullanarak bu mescit veya herhangi bir mescide gelen bir kadının namazını, güzelce gusül abdesti almadıkça kabul etmez."*[34] Bu son haberde Hz. Peygamber, konunun önemini çok şiddetli bir biçimde ortaya koymuş ve müminlerin dikkatini çekmiştir. Burada anlatılmak istenen, gusül abdesti alma zorunluluğu değil, birilerini rahatsız etme ihtimali olan kokunun bertaraf edilmesidir. Hz. Ömer, mescitte kadın saflarını teftiş ederek, güzel koku yayılan hanımları

[28] Müslim, Salât, 144; Tirmizî, Cum'a, 36; Ebû Dâvûd. Salât, 53; Muvatta', Kıble, 15; Hadisin farklı bir rivâyeti için bkz., Abdurrazzâk, III, 149.

[29] Tesettürle ilgili âyet ve hadislerin yorumu için bkz., Karaman Hayreddin, *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul ,1995, 78-84.

[30] İbn Mâce, Muhammed ibn Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, I-II, thk., M. Fuâd Abdülbâkî, 2. bs., İstanbul, 1992, Fiten, 19. Hadisin senedindeki iki râvî hakkında münekkidler olumsuz kanaat belirtmişlerdir. Birisi Dâvûd İbn Müdrik'tir. Zehebî (748/1347) Dâvûd'un tanınmayan biri olduğunu, (Zehebî, *Mîzân*, I-IV, thk., Ali Muhammed Becâvî,1. bs., Beyrut, 1963, II, 20) diğer râvî Mûsâ İbn Ubeyde'nin ise zayıf olduğunu söylemektedir (Zehebî, age., IV, 214).

[31] Abdurrazâk, III, 151; İbn Ebî Şeybe, II, 158; Ebû Dâvûd, Salât, 52; Dârimî, Salât, 57; Heysemî, hadisin isnadının hasen olduğunu söylemektedir. (bkz., *Mecma'*, II, 32, 33.)

[32] Müslim, Salât, 142.

[33] Abdurrazzâk, IV, 372; Müslim, Salât, 141; Ebû Dâvûd, Teraccül, 7.

[34] Abdurrazzâk, IV, 371; Ebû Dâvûd, Teraccül, 7; Nesâî, Zînet, 37; İbn Mâce, Fiten, 19; İbn Hanbel, Ahmed ibn Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, I-VI, 2. bs., İstanbul, 1992, II, 246, 297, 265.

ikaz etmiş, parfüm kullanmanın yerinin burası olmadığını sert bir dille onlara hatırlatmıştır.[35]

D- Kadınların Mescide Gitmesinin Uygun Olmadığı Kanaati:

Yukarıdaki bölümlerde, kadınların mescide gitmelerine izin verildiğini, Peygamberimizin talimatları ve uygulamadan örneklerle ortaya koyduk. Ancak bu konuda tam aksi kanaati savunan görüş de mevcuttur.

1. Bu görüşün en önemli delili Âişe Annemizden nakledilen şu sözdür: "Eğer Peygamber a.s., kadınların bugün yaptığı şeyleri görseydi, İsrailoğulları kadınlarının yasaklandığı gibi onlara da mescit yasağı koyardı..."[36] Peygamberimizin irtihali üzerinden çok uzun bir süre geçmemişken, Hz. Âişe'nin böyle bir söz söylemesi oldukça mânidardır. Birkaç nesil geçmiş değildir. Sahâbenin belki büyük bir bölümü hayattadır. Hz. Âişe'yi, bu şiddetli uyarı yapmaya sevk eden sebepler neler olabilir?

Burada şu ihtimalden söz etmek mümkündür. Mescide giden hanımlar, bazı hatalı hareketler yapmış olabilirler. Bunu durumu gören Âişe Annemiz, mü'minleri ikaz etmek amacıyla bu sözleri söylemiştir. Nitekim, kadınların ihdas ettikleri/ortaya çıkardıkları şeyler anlatılırken, giyim kuşam konusunda dikkatsizlik, parfüm kullanmak ve mescitte ziynetlerini takmaktan söz edilir. Yukarıda zikredilen Hz. Âişe'nin sözünü açıklarken Nevevî (676/1277) şöyle demektedir: "Bu ve benzeri hadislerle kadınlar mescide gitmekten men edilemez. Ancak hadislerin ortaya koyduğu bazı şartlar vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Parfüm kullanmamak, süslenmemek, sesi duyulacak takı takmamak, erkeklerle karışık bir şekilde bulunmamak, yolda kötülüğünden korkulacak bir şeyin bulunmaması." [37] Bu konuda, sürekli ve süratle genişleyen İslâm coğrafyasının farklı din, kültür ve sosyal yapıdan gelen insanları kucaklamasından doğan problemlerin de göz ardı edilmemesi gerekir.

2. Olumsuz görüşün bir başka delili de, şu hadis-i şeriftir: *"Kadınların özel odalarında kıldıkları namaz, evlerinde kıldıklarından daha faziletlidir, evlerinde kıldıkları namaz da mescitte kıldıklarından daha faziletlidir."*[38] *Müsned*'deki metin biraz daha tafsilatlıdır. Orada, küçükten büyüğe doğru, (beyt, hucra, dâr, mahalle mescidi, Mescid-i Nebî) mekânlar sıralanmış; kadınların en faziletli namazının en küçük ve görünmez yerde kılınanı olduğu vurgulanmıştır.[39] Abdullah ibn Mes'ûd,

[35] Abdurrazzâk, IV, 373-374.

[36] İbn Ebî Şeybe, II, 158; Buhârî, Ezan, 162; Müslim, Salât, 144; Ebû Dâvûd, Salât, 53.

[37] Bkz., Müslim, Salât, 144; Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Müslim ibn el-Haccâc,* I-XVIII, Mısır, 1930, IV, 160.

[38] İbn Ebî Şeybe, II, 159; Ebû Dâvûd, Salât, 53. *Musannef*'in metnindeki, (Beyt), (Hucre) ve (Mescid) kelimeleri sırasıyla yukarıdaki şekilde tercüme edilmiştir.

[39] İbn Hanbel, VI, 371; İbn Ebî Şeybe, II, 159; Hadisi Taberânî (360/970) *el-Kebîr*'de zikretmiştir. Senedinde, hakkında olumsuz sözler söylenmiş olan İbn Lehîa vardır. Bkz., Heysemî, Nûreddîn Ali ibn Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, 2. bs., Beyrut, 1967, II, 33-34; İbn Lehîa

→

(32/652) kadının kıldığı en faziletli namazın evinde kıldığı namaz olduğunu yemin ederek ifade ettikten sonra, iki istisna getirmiştir. Birisi hac ve umrede mescitlerde namaz kılınması, diğeri ise, evlenme ümidi kalmamış yaşlı kadınların mescitte namaz kılmaları.[40] Kaynaklarımızda, sahâbe ve tâbiûn nesillerinden bazı kimselerin, eşlerini mahalle mescidine, cuma ve cemaate göndermediklerine dair haberler mevcuttur.[41]

3. Kadınlara mescidi yasaklamanın sebeplerine işaret eden başka haberlere de rastlıyoruz. Bunlardan birisinde Hz. Âişe, İsrailoğulları kadınlarının, mescitleri, erkeklerle buluşma, görüşme yeri olarak kullandıklarını, bu sebeple Allah (c.c.)'ın onlara mescide gitmeyi haram kıldığını söylemektedir.[42] Diğer bir haberde ise, kadın için namaz kılmak ve oturmak üzere en uygun yerin evi olduğu, dışarıya çıktığında ona şeytanın musallat olabileceği ifade edilmektedir.[43]

Birinci maddede belirtilen Hz. Âişe'nin kadınların yaptıkları yanlış davranışların fitne ve fesada sebep olma korkusunu, üçüncü maddede geçmiş ümmetlerden verilen misallerde de görmek mümkündür. İkinci maddede kadınlara evlerinin en tenha köşesinin namaz için gösterilmesinin bu korku sebebiyle olması ihtimal dahilindedir. Ayrıca, bu haberlerin arka plânında, sebeb-i vürûdun hususî ve mevziî bir olay olması veya geçici bir müddet için bu tedbirlerin uygulanmış olması ihtimallerini de düşünebiliriz. Çünkü elimizde, Hz. Peygamber a.s. günündeki uygulama ve bu konuyu ifade eden sağlam deliller mevcuttur. Yasak ârızîdir, sonradan ortaya çıkmıştır. Yasak koymak yerine, alınacak tedbirlerle, bu sünnetin ihyası büyük önem arz etmektedir. Çünkü camiden uzak yaşayan Müslüman kadını, tebliğ ve irşad faaliyetlerinden de büyük ölçüde uzak kalmış, bu noktada ciddî bir eğitim-öğretim kaybı ve açığı söz konusu olmuştur.[44]

II- Kadınlara Cuma Namazı Farz mı?

Bilindiği gibi cuma namazı, camiden başka yerde kılınması mümkün olmayan, belli sayıda cemaatin bir araya gelmesiyle ancak eda edilebilen, öğüt ve

→

(174/790) hakkında Ahmed ibn Hanbel, "Hüccet değildir, ancak ben hadisini çoğu zaman itibar ve diğerini takviye için yazarım." demektedir. Geniş bilgi için bkz., Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, thr., Şuayb el-Arnaût, 3. bs., Beyrut, 1985, VIII, 14; Babanzâde Ahmet Nâim, Kâmil Miras, a.g.e., Mukaddime, 378, 451; Dalgın Nihat, "İbn Lehîa", *DİA*, XX, 58; Yücel Ahmet, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul, 1996, 112.

[40] İbn Ebî Şeybe, II, 159; Benzer haberler için bkz., Abdurrazzâk, III, 150; İbn Ebî Şeybe, II, 158; Hadisi Taberânî *el-Kebîr*'de rivâyet etmiştir. Senedindeki ricâl, sahih hadis ricâlidir. Bkz., Heysemî, a.g.e., II, 34-35.

[41] Bkz., Abdurrazzâk, III, 150-151; İbn Ebî Şeybe, II, 159.

[42] Abdurrazzâk, III, 149; Hadisi Taberânî *el-Kebîr*'de rivâyet etmiştir. Ricâli sahihtir., bkz., Heysemî, a.g.e., II, 35.

[43] Abdurrazzâk, III, 150; İbn Ebî Şeybe, II, 159; Heysemî, hadisin senedinin sağlam olduğunu belirtmektedir, a.g.e., II, 34.

[44] Kadınların camiye devamı ile kazanacakları artı değerler ve bu faaliyetin günümüze dönük yöntemleri, müstakil olarak ele alınması gereken önemli bir çalışma konusudur.

tavsiyeleri ihtiva eden "hutbe"nin de yer aldığı, Müslümanların haftalık toplu ibadetidir. Aynı ismi taşıyan sûrenin son bölümünde Allah c.c. ezan okunduğunda alışverişin bırakılarak cuma namazına koşulmasını emretmiştir.[45] Beş vakit namaz gibi cuma namazı da farzdır. Terk edilmesi doğru görülmemiş, hadislerde bununla ilgili tehdit ifadeleri yer almıştır.[46]

A. Kadınlara Cuma Namazının Farz Olmadığını Bildiren Haberler:

Cuma suresindeki ayette hitap, "Ey İman edenler.." şeklinde umumîdir. Ancak Peygamber a.s., *"Cuma namazı, her Müslüman üzerine cemaatle ifa edilmesi gereken bir vecibedir. Ancak dört istisnası vardır: Köle, kadın, çocuk ve hasta."* buyurmuştur.[47]

Ümmü Atıyye'nin (70/689 c.) anlattığına göre Allah'ın Rasûlü s.a., Medine'ye geldiğinde, Ensâr kadınlarını bir evde topladı ve onlara Ömer ibn el-Hattâb'ı gönderdi. Hz. Ömer, kapıda durdu, onlara selâm verdi. Onlar selâmını aldılar. Sonra Hz. Ömer: "Ben Allah Rasûlü'nün size gönderdiği elçisiyim." dedi ve bize bayram namazlarına gitmemizi emretti, cuma namazına gitmemizin gerekmediğini hatırlattı ve cenaze merasimlerine iştirak etmemizi yasakladı.[48]

Sahâbenin büyüklerinden Abdullah ibn Mes'ûd (32/652)'un cuma günü kadınları mescitten çıkardığı ve haydi evlerinize gidin, bu daha hayırlı olur, dediği rivayet edilmektedir.[49] Tâbiûn neslinden Şa'bî (103/721), Hasan Basrî (110/728) ve Atâ (114/732), kadınlar üzerine cuma namazı görevi olmadığını ifade etmişlerdir.[50] Alkame (62/681) ve Esved ibn Yezîd (75/694), eşlerini bayram namazlarına göndermişler, fakat cumaya gitmelerine izin vermemişlerdir.[51]

Bu bölümde zikrettiğimiz hadisler, kadınlara cuma namazı kılmanın farz bir görev olmadığını ifade etmektedir. Yoksa, bu deliller, kadınların cuma namazı

[45] Cum'a, 62/9.

[46] Örnek olarak bkz., Müslim, Mesâcid, 254; Ebû Dâvûd, Salât, 203, 204; Tirmizî, Cum'a, 7; Nesâî, Cum'a, 3.

[47] İbn Ebî Şeybe, I, 446; Ebû Dâvûd, Salât, 209. Hattâbî, Fakihlerin, kadınlara cumanın farz olmadığı konusunda icmâ ettiklerini söylüyor.

[48] Ebû Dâvûd, Salât, 241; Aynı râvîden nakledilen farklı bir metin için bkz., İbn Huzeyme, Muhammed ibn İshâk, *Sahîh*, I-IV, thk., tlk., thr., Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 2. bs., Beyrut, 1992, III, 112. Muharric, Elbânî'den şu değerlendirmeyi nakletmektedir: "Hadisi, seneddeki İsmâil ibn Abdirrahmân'a İshâk ibn Osmân'dan başka hiçbir râvî nakletmemiştir. İshâk da meçhuldür." Ayrıca bkz., *Daîfu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dipnotlar ve fihrist ekleyen, Züheyr eş-Şâviş, 1. bs., Beyrut, 1991, 110.

[49] Abdurrazzâk, III,173; İbn Ebî Şeybe, II, 158.

[50] Abdurrazzâk, III, 172; İbn Ebî Şeybe, I, 446; Ebû'd-Derdâ'nın bir rivâyetinde Efendimiz a.s., kadın, çocuk, hasta, köle ve misafire (yolcuya) cuma namazının farz olmadığını ifade buyurmuşlardır. Bkz., Heysemî, age., II, 270.

[51] İbn Ebî Şeybe, II, 3. Hasan Basrî'den yukarıda nakledilen haber, cuma namazının kadınlara farz olmadığını ifade etmektedir. Burada ise vâkıaya işaret edilmektedir.

kılmalarına yasak getirmemektedir. Nitekim, Hz. Peygamber gününden itibaren, bazı hanımlar cumaya iştirak etmişlerdir.

B- Kadınların Cuma Namazını Kıldıklarını İfade Eden Haberler ve Uygulama Örnekleri:

İbn Huzeyme (311/923), Ebû Avâne (316/928), ve İbn Hıbbân (354/965)'ın naklettiği bir hadiste Peygamberimiz a.s. şöyle buyurmaktadır: *"Erkeklerden ve kadınlardan cuma namazına gidenler gusül abdesti alsın. Gitmeyenler için cuma günü böyle bir zorunluluk yoktur."*[52] Bu haber, kadınların cuma namazına gitmelerine açıkça izin vermektedir. Aşağıdaki olaylar da sahâbî hanımların cuma kıldıklarını ortaya koymaktadır.

Hasan Basrî'nin anlattığına göre, Muhacir hanımları cuma namazını Rasûlüllah s.a. ile birlikte kılıyorlar ve bu, öğle namazı yerine sayılıyordu.[53] Abdullah ibn Mes'ûd, bu konuda kendisine sorulan bir soruya cevap olarak şu açıklamayı yapmıştır: "Eğer cuma günü cemaatle namaz kılarsanız iki rekât, evlerinizde kılarsanız dört rekât kılarsınız."[54] İbrâhim en-Nehaî (96/714), cumaya gelen kadın hakkında, "İki rekât kılması kafidir. Aslında onun cumaya gelmesi gerekmez."[55] diyerek kanaatini ortaya koymuştur. Ayrıca, cuma için mescide gelen hanımlara da parfüm kullanmamaları uyarısı yapılmıştır.[56]

Bu durum karşısında hanımların nasıl davranması uygun olur? Yukarıda da temas ettiğimiz gibi, cami içi eğitiminin toplum üzerindeki tesiri inkâr edilemez. Kadınlarımızın bundan mahrum kalması doğru değildir. Eğer şartlar müsait olursa, uyarıları da dikkate alarak cumaya iştirak etmeleri uygun olacaktır. Şartların müsait olmasından kasıt, camilerimizin cuma namazı için yeterli olmasıdır. Çünkü, günümüzde camilerimizin bir çoğu, erkeklerin namaz kılmalarına ancak yetmektedir.

III. Kadınların Cenazeye İştiraki:

Hayata veda etmiş bir Müslüman'ın teçhiz, tekfin ve defin işlemlerine iştirak etmek, cenazenin teşyîinde bulunmak, diğer Müslümanlar için yerine getirilmesi gereken bir görevdir.

A. Kadınların Cenazeye İştirakini Yasaklayan Haberler:

Kadınların cenaze merasimi diyebileceğimiz faaliyetlere iştiraki ile ilgili en meşhur haber, Ümmü Atıyye'nin sözleridir: "Cenazeyi takip etmek bize yasaklan-

[52] İbn Huzeyme, Sahih, III, 126; İbn Hacer, a.g.e., II, 285. Hadisin râvîleri sikadır.
[53] İbn Ebî Şeybe, I, 447.
[54] Abdurrazzâk, III, 191 İbn Ebî Şeybe, I, 446.
[55] İbn Ebî Şeybe, I, 447.
[56] İbn Ebî Şeybe, I, 446.

dı. Fakat pek fazla ısrar edilmedi."[57] Buradaki yasak, haram değil tenzihen mekruh olarak değerlendirilmiştir[58]

Şa'bî' den kadınların cenaze namazı kılması sorulunca, kılmayacaklarını söylemiştir.[59] Mesrûk (63/682) ve Mücâhid (103/721)'in naklettiği iki haberde Efendimizin, cenaze namazı kılması esnasında kadınların bulunmasını uygun görmediği, onların ayrılmasından sonra namaza başladığı haber verilmektedir.[60] Yine Mesrûk'un, cenazedeki kadınların yüzüne toprak serperek dönmelerini istediğini, eğer dönmezlerse kendisinin geri döneceğini[61] ve onlarla birlikte cenaze namazını kılmayacağını söylediği;[62] Hz. Ömer'in, "Hiçbir kadın cenaze merasimine iştirak etmez." dediği, kaynaklarımızda yer almaktadır. Ayrıca, cenaze ve erkekler evden çıkınca, kadınların cenazeyi takip etmemeleri için evin kapısını kapatmak gibi ilginç uygulamaların yapıldığını da görüyoruz.[63]

Kadınların cenaze merasimine iştirak etmesi ile ilgili görüş ve uygulamalardaki bu aşırı sert tavrın sebebi veya sebepleri konusunda bazı haberlerde ip uçlarına rastlıyoruz: Hz. Âişe Annemizin, kadınların cemaate iştiraki ile ilgili sözlerindeki üslûbunu burada da devam ettirdiğini görüyoruz. Amra binti Abdirrahmân (106/724)'ın nakline göre o, şöyle söylüyor: "Eğer Rasûlüllah s.a. bugün, kadınları görseydi, onların cenazeye iştirakini yasaklar veya haram kılardı.[64] Şa'bî: "Kadınların cenazeye gitmesi bidattir." derken[65] Abdullah İbn Ömer gittiği bir cenazede bağırıp çağıran bazı kadınları görünce onlara dönerek üç kere şöyle demiştir: "Öf be size! Bu yaptığınız ölüye eziyettir, yaşayanlar için de fitnedir."[66] Atâ, kadınların cenazeye iştirakinin fitneye sebep olacağı kanaatindedir.[67]

Bu gruptaki haberlerde, kadınlar, cenazeye giderlerse acaba bir kötülüğe sebep olurlar mı endişesinin izlerini görüyoruz. Hz. Âişe'nin sözlerinde de kadınlarda meydana gelen yanlış davranışlara işaret edilmiştir. Bu endişe, müçtehidlerin kanaatlerine de yansımıştır. Ebû Hanîfe (150/767), kadınlar için cenaze takibine münasip değil derken; Mâlik, gençler için uygun görmemektedir. Şâfiî (204/819) mekruh olduğunu, ancak ölenin yakını olan kadınların iştirak edebileceğini söylemekte, İmam Ahmed (241/855) mekruh görmektedir. Bu konuda en farklı kanaati İbn Hazm (456/1063)'da görüyoruz. O, konu ile ilgili haberlerin sahih olmadı-

[57] Abdurrazzâk, III, 454-455; İbn Ebî Şeybe, II, 482; Buhârî, Cenâiz, 30; Müslim, Cenâiz, 34; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 40; İbn Mâce, Cenâiz, 50; İbn Hanbel,VI, 408.

[58] Nevevî, a.g.e., VII, 2; İbn Hacer, a.g.e., III, 112

[59] Abdurrazzâk, III, 456.

[60] Abdurrazzâk, III, 456; İbn Ebî Şeybe, II, 481.

[61] İbn Ebî Şeybe, II, 482.

[62] İbn Ebî Şeybe, II, 481.

[63] Abdurrazzâk, III, 455, 458; İbn Ebî Şeybe, II, 481.

[64] Abdurrazzâk, III, 455. Müellif bu haberi (Kadınların Cenazeyi Takipten Men'i) bâbında zikrediyor.

[65] Abdurrazzâk, III, 456.

[66] Abdurrazzâk, III, 458.

[67] Abdurrazzâk, III, 456.

ğını iddia ederek kadınların cenazeye iştirakinin yasaklanamayacağını söylemektedir.[68]

Bu konu ile ilgili iki noktaya daha temas etmek istiyoruz. Birisi, cenazeyi taşımak, kabre koymak, kabri kapatmak gibi işlerin kadınlara uygun ve onların çoğunun kolayca yapabileceği işler olmamasıdır. Nitekim, *Musannef*'teki bir haberde bu konuya temas edilmektedir: Bir cenazede Peygamber Efendimiz kadınları görünce onlara dedi ki: "*Erkekler gibi siz de cenazeyi taşıyabilir misiniz?*" "Hayır" dediler. *"Onlar gibi cenazeyi kabre koyabilir misiniz, kabri toprakla kapatabilir misiniz?*" Bu sorulara da "Hayır" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Efendimiz a.s. *"Ecir alamadan, günahkârlar olarak dönün"* buyurdular.[69] Dikkat edilmesi gereken diğer nokta ise, o günün toplumunun kadınlara verdiği değer, kadının toplumdaki statüsü, kadınların eğitim seviyesi gibi hususların dikkatten uzak tutulmamasıdır.

B. Kadınların Cenazeye İştirakine İzin Veren Haberler:

Hz. Âişe'nin anlattığına göre Allah'ın Rasûlü şöyle buyurmuştur: "*Mescitte namaz kılmak için ve öldürülmüş birisinin cenaze namazı dışında kadınların cemaate iştirakinde hayır yoktur."*[70] Amr İbn Kays, Ebû Ümâme'nin de bulunduğu bir cenazede kadınların bulunduğunu söylüyor. Başka bir haberden, cenazeyi takip ederken kadınların erkeklerin arkasında yürüdüğünü öğreniyoruz.[71]

Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği şu haber de, kadınların cenazeye iştirak ettiklerine işaret ediyor: Rasûlüllah (s.a.)'ın bulunduğu bir cenazede Ömer, bir kadın gördü. Ona bağırıp çağırdı. Bunun üzerine Efendimiz s.a. şöyle buyurdu: *"Ömer, onu bırak. İnsanın başına bir musibet gelince gözyaşı döker. Zaten buluşma günü de yakındır."* [72]

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde konu iki başlıkta ele alınmıştır. "Kadınların cenaze ile birlikte çıkmasını hoş görmeyenler" ve "Kadınların cenaze ile birlikte çıkmasına izin verenler".[73] Buhârî, "Cenâiz" bölümünün 56. babına "Cenazede kadınların safları, çocuklarla birliktedir." başlığını koymak suretiyle, hem kadınların cenazeye iştiraki konusundaki kanaatinin müspet olduğunu, hem de cenaze namazında kadınların saf düzeninin diğer namazlardan farklı olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

[68]Babanzâde Ahmet Nâim, Kâmil Miras, a.g.e., IV, 361-363.

[69] Abdurrazzâk, III, 457; Heysemî, a.g.e.,III, 28. Hadisi Ebû Ya'lâ rivâyet etmiştir. Senedinde bulunan Hâris ibn Ziyâd hakkında Zehebî zayıf demektedir. Hadisin farklı bir rivâyeti için bkz., İbn Mâce, Cenâiz, 50.

[70] İbn Hanbel, VI, 66; Heysemî, a.g.e., II, 33. Senedde İbn Lehîa olduğunu söylemektedir. Bu râvî hakkında 39 no.lu dipnotta bilgi verilmiştir.

[71] İbn Ebî Şeybe, II, 482.

[72] İbn Ebî Şeybe, II, 482; Buhârî, Cenâiz, 56.

[73] bkz., İbn Ebî Şeybe, II, 481-482.

İmam Mâlik'in kitabında zikrettiği şu bilgi de oldukça aydınlatıcıdır: "Osman ibn Affân (35/655), Abdullah ibn Ömer ve Ebû Hureyre (58/677), Medine'de cenaze namazlarını kadın-erkek cemaat halinde kılarlardı. Erkekler imamın arkasında, kadınlar da onların arkasında saf tutarlardı."[74]

Bu konuda son olarak Peygamber Efendimiz (a.s.)'in cenaze namazına temas etmek istiyoruz. İbn Abbâs (68/687)'ın anlattığına göre, Efendimizin cenaze namazı, gruplar halinde huzuruna girilerek, önce erkekler, sonra kadınlar, sonra da çocuklar tarafından münferit olarak kılınmıştır.[75]

Kadınların cenaze merasimlerine iştirakini yasaklama kararının, bazı endişelere ve defin işlemlerinin kadınlara uygun işler olmadığı görüşüne dayandığını yukarıda ifade etmiştik. Burada olumlu delileri ve uygulamaları gördük. Cenazeyi taşıma, kabri kapatma gibi ağır işlerden kadınlarımızı muaf tutarak problemin birisi çözülmüş olur. İfade edilen endişeler konusunda bazı tedbirler geliştirmek suretiyle kadınlarımızın bu merasimlere iştirak etmelerini kolaylaştırmak, onların da yakınlarına ve Müslüman kardeşlerine karşı son görevlerini yapmalarını, ölümden ve kabirden alınacak ibretlerden istifade etmelerini temin etmesi açısından faydalı olacaktır.

IV. Bayramlarda Kadınların Yeri:

Bayramlar, müminlerin sevinç günleridir. Bayramlaşmanın da yapıldığı bayram namazlarına kadın-erkek bütün müminlerin iştirak etmesi, bayramın ruhuna uygun olan davranıştır. Kadınların bayramlara katılması konusunda, olumsuz düşünenler var ise de umumî kanaat bunun aksinedir.

A- Müspet Düşünenlerin Delilleri:

Çok sayıda haberde[76] Hz. Peygamber s.a., kadınların bayramlara iştirak etmesini istemiştir: Câbir ibn Abdillah (74/693) anlatıyor: "Peygamber a.s., ramazan bayramı günü kalktı. Önce namaz kıldırdı. Sonra hutbe irad etti. Minberden indi ve kadınların yanına gitti. Onlara da nasihat etti, hatırlatmalarda bulundu. Bu esnada Bilâl'in elini tutuyordu. Bilâl eteğini açmıştı ve kadınlar sadakalarını oraya atıyorlardı."[77] Ümmü Atıyye, bayram günlerinde evli-bekâr bütün kadınlara bayrama çıkma emri verildiğini, hayızlı kadınların da bayrama iştirak ederek arkada

[74] Mâlik, *Muvatta'*, Cenâiz, 29.

[75] İbn Mâce, Cenâiz, 65.

[76] Bazıları için bkz., Buhârî, Îdeyn, 19, 20, 21; Müslim, Îdeyn, 9; Nesâî, Îdeyn, 28, 35. Ayrıca, kadınların bayramda musallâya/bayram yerine çıkmaları ile ilgili bir icmal ve değerlendirme için bkz., Ahmed Muhammed Şâkir, "Bahs fî Salâti'l-Îyd fi'l-Musallâ ve fî Hurûci'n Nisâ' ileyhâ", Tirmizî, II, 421-424.

[77] Buhârî, Îdeyn, 8; Müslim, Îdeyn, 3. Müslim'in rivâyetinde râvî İbn Cüreyc'in Atâ'ya sorduğu soru ve aldığı cevap çok câlib-i dikkattir: "Atâ'ya sordum: Bu günde imamın erkeklere hitabı bitirdikten sonra kadınların yanına giderek nasihatte bulunması gerekir mi? Dedi ki: Evet, yeminle ifade ediyorum. Bugün imamlar yapmasalar da bu bir görevdir."

cemaatle birlikte tekbir getirdiklerini söylüyor.[78] Ümmü Atıyye'den başka bir rivayette, hayızlı kadınların, duaya iştirak edecekleri ve namazgâhın gerisinde duracakları belirtiliyor.[79] Bu konuda Hz. Peygamber'in ısrarı şu haberle daha iyi anlaşılmaktadır. Yine Ümmü Atıyye'den: Efendimiz, kadınların bayram namazlarına çıkmaları ile ilgili açıklamasından sonra bir kadın: Elbisesi olmayan ne yapacak ey Allah'ın Rasûlü, diye sorunca Efendimiz a.s. "Kardeşinin elbiselerinden birini ödünç alsın." buyurdu.[80]

Bütün bunlar, kadınların bayrama iştirakleri konusunun hem teorik, hem de pratik alanda problemi en az konu olduğunu göstermektedir. Ancak, günümüzde kadınlarımızın bu konuda hiç uygulama imkânı bulamadıkları da bir gerçektir.

B- Olumsuz Kanaat Sahipleri:

İbn Ömer, İbrâhim en-Nehaî ve Urve İbn ez-Zübeyr (99/717)'den, eşlerini bayram namazına götürmedikleri ile ilgili bilgiler vardır.[81] Ancak bunların münferit davranışlar olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Hanbel'in bu konudaki görüşü, önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz fitne sebebine dayanmaktadır. Oğlu Abdullah, kendisine, kadınların bayrama çıkmaları konusunu sorunca: "Günümüzde uygun görmüyorum. Çünkü fitne vardır/çünkü onlar fitnedir."[82] diye cevap vermiştir.

Sonuç:

Kadınların mescitte namaz kılmaları, cuma, cenaze ve bayram namazlarına katılmalarıyla ilgili olarak, Peygamber (a.s.)'in emir ve tavsiyelerinin yanında, ilk nesiller olan sahâbe ve tâbiîlerin konuyla ilgili açıklama ve uygulamalarını görmüş bulunuyoruz. Verilerin ortaya koyduğu sonuç, kadınların sözü geçen faaliyetlere katılmalarının mümkün ve serbest olmasıdır. Aslolan hüküm budur. Yasaklamalar, ârızî sebeplere dayanmaktadır. Bundan dolayı da, arızaların ortadan kalkması veya arızayı giderici tedbirlerin alınmasıyla asıl hükmün avdet etmesi mümkün olacaktır.

Kadınların mescide gitmesi, hatta devamı konusunda gördüğümüz emirler ve sahâbe günündeki yaygın uygulama, cuma ve cenaze namazlarında sanki kadınların isteğine bırakılmış gibidir. Bayram namazlarında ise iştirakte mecburiyet söz konusudur. Ancak, kadınların bu ibadetlere gitmeleri halinde mutlaka uymaları gereken bazı kurallar ve bazı sahâbî ve tâbiîlerin dile getirdiği fitne tehlikesi vardır.

Şunu belirtmekte fayda var. Fitne, çok farklı anlamların kendisine yüklendiği, insanları ürküten bir kelimedir. Kötü bir sonuç doğuracağı konusunda ihtima-

[78] Müslim, îdeyn, 11; Ebû Dâvûd, Salât, 241.

[79] Buhârî, Îdeyn, 15; Nesâî, Îdeyn, 3; İbn Mâce, Salât, 165. Günümüzde, gelişen ve kullanımı yaygınlaşan birçok imkânların, kadınlarımızın temizlik endişesiyle arkada durmaları zorunluluğunu ortadan kaldırdığını söylemek mümkündür.

[80] İbn Ebî Şeybe, II, 3; Müslim, Îdeyn, 12; Ebû Dâvûd, Salât, 241; Tirmizî, Cum'a, 36; İbn Mâce, Salât, 165; Dârimî, Salât, 223.

[81] İbn Ebî Şeybe, II, 3, 4.

[82] İbn Hanbel, Ahmed İbn Muhammed, Ahkâmu'n-Nisâ', thk., Abdulkâdir Ahmed Atâ, 1. bs., Beyrut,1986, 46.

lin çok zayıf olduğu durumlarda dahi fitneden söz edilebilmektedir. Fitnenin ne olduğu, hangi davranışların fitneye sebep olduğu, hangi sonuçların fitne sayılacağı konuları önemini bugün de korumaktadır.[83] Açıkça yasaklanmamış davranışların fitne vehmiyle, fitneye sebep olabilir endişesiyle yasak sayılması ve terk edilmesi birçok fayda ve maslahatın da kaybına sebep olabileceği gerçeği unutulmamalıdır.

İlgili bölümlerde yer yer temas ettiğimiz teklifleri maddeler halinde şöylece ifade etmek mümkündür:

1- a. Camilerimizde, hanımların namaz kılması yadırganmamalı, sermahfeli olmayan camilerde de arka saflarda yer bırakılarak namaz kılmaları kolaylaştırılmalıdır.

b. Beş vakit namazını mescitte kılan bir mü'min erkek, eşi ve çocukları ile birlikte camiye gitmeli, mescitte cemaatle namazın maddî ve manevî faydalarından onların da istifade etmesini sağlamalıdır.

c. Camilere bitişik inşa edilen şadırvanlarda kadınlarımızın da rahatça abdest alıp namaza hazırlanmaları için gerekli tedbirler alınmalıdır.

d. Kadınlarımızın camide uyması gereken kurallar, mabet içi ve dışı eğitim vasıtalarıyla kendilerine öğretilmelidir.

2- Kadınlarımızı her camide cumaya iştirakleri şu anda mümkün görünmemektedir. Ancak, yeri müsait camilerde onların cuma namazı kılmaları sağlanmalıdır.

3- Cenaze namazı kılmak isteyen hanımlara bu imkân sağlanmalı, onlara karşı anlayışlı ve hoşgörülü davranılmalıdır. Böylece onlar da, belki en yakın akrabalarına ve dostlarına karşı son görevlerini yapma mutluluğunu elde edeceklerdir.

4- Bayram namazlarının, şehrin belirlenmiş alanlarında toplu olarak eda edilmesi, Peygamberimiz s.a. dönemindeki uygulamalar dikkate alınırsa çok önemli bir sünnettir. Bu sünnetin yerine getirilmesi imkânsız değildir. Bütün nüfusun bir araya getirilmesinde zorluklar olsa da, bölge bölge veya mahalle olarak Müslümanların toplu bayram namazları kılmalarını sağlamak mümkündür. Yapılacak bir plânlama ile namazdan sonra bayramlaşma gerçekleştirilebilir. Böyle bir uygulama, bugünkü âdetlerimizde bazı değişikliklere sebep olurken çok önemli bir sünnetin ihyasına da vesile olmuş olacaktır.

Kadınlarımızın büyük ölçüde toplumsallaştığı günümüzde onları camiden uzak tutmak, diğer ibadetlere katılmalarını engellemek isâbetli görünmemektedir.

[83] Fitne, imtihan ve sınama demektir. Kur'ân'da 34 âyette fitne kelimesi, 26 âyette de türevleri geçmektedir. Kelime bu âyetlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bazıları şunlardır: Şirk, küfür, sapıklık, azap, işkence, günah, şeytanın hile ve tuzağı. (Fitne kelimesinin tarihî süreçte kazandığı farklı mânâları, âyet ve hadislerde kullanımı için bkz., Çağrıcı, Mustafa, "Fitne", *DİA*, XIII, 156) Fitne kelimesi pek çok hadiste de kullanılmıştır. *el-Mu'cemu'l-Mufehres*'te, bâb isimleri hariç, yaklaşık olarak 150, aynı kökten kelimelerle ilgili olarak da 60 civarında hadise işaret edilmiştir. Buhârî "Fitnelerin Zuhûru" isimli bâbda topladığı hadislerle, fitne kavramının kapsamını dînî, ahlâkî, ilmî ve ictimaî çöküşü içine alacak şekilde genişletmiştir. (Çağrıcı, a.g.m., DİA., XIII, 157) İbnü'l-Esîr (606/1209) imtihan ve ihtibar manasına gelen fitne kelimesinin, sonradan günah, küfür, kıtal gibi anlamlar için kullanıldığını belirtmektedir. (*Nihâye*, III, 411; Ayrıca bkz., Babanzâde Ahmet Naim-Kâmil Miras, a.g.e., II, 468, XII, 290) "Fitne kavramının tarih boyunca Müslümanların ruhunda ürkütücü tesirler uyandırmasında ilk dönem Müslümanlarının, özellikle ilk iki asırda yaşayanların müşâhede ettikleri siyasi çalkantıların bıraktığı derin izlerin payı büyüktür." (Çağrıcı, a.g.m., *DİA*, XIII, 158).

Gerekli tedbirleri almak suretiyle kadınlarımızın camideki faaliyetlere iştiraki aynı zamanda onların eğitim sürecine de önemli katkılar sağlayacaktır.

KADINLARIN CEMAATE İŞTİRAKİ İLE İLGİLİ HADİSLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

A STUDY ON THE AHADITH RELATING TO THE WOMAN'S PARTICIPATION IN THE CONGREGATION (CAMAA)

Mahmut YEŞİL

Abstract

This article deals with the orders and the advices of the Prphet Muhammad and also the explanations practices by the first generations on the subjects suc as women's praying in the Masjid and their participation in the prayers of Djuma, funeral and bairam. On these issues, there are signs showing that the women can participate in these prayers and the prohibitions depend on casual reasons.

In our time in which the women in the society got greatly socialised it seems to us that it is not so logical to keep them away from mosque and congregation. On the condition that necessary precautions should be taken their participation in the activities at the mosque would be beneficial in the process of their education.

Key Words: Woman, Masjid, Funeral, Bairam, Djuma

الأستاذ المساعد د. محمود يشيلالملخص:

يتعلق هذا البحث بصلاة المرأة في المسجد ومشاركتها في صلاة الجمعة والجنازة. ودرسنا الموضوع في إطار أحاديث الرسول وعمل السلف الصالح. والأدلّة تدلّ على جواز مشاركة النساء في هذه الصلوات. أما المنع فكان لأسباب خاصة وعارضة. وما دامت المرأة تقوم بمشاركة المجتمع في كثير من المجالات لها أن تشارك الرجال في الصلوات في المسجد. وبعد ما تهيّأ لها الظروف في المساجد تكون هذه المشاركة مفيدة ودعماً لتعليمها.

كلمات المفتاح: المرأة، المسجد، الجنازة، العيد، الجمعة

YİRMİNCİ YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİ

Bayram DALKILIÇ
Yrd. Doç. Dr.,S. Ü. İlâhiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi

Giriş

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de "din felsefesi" terimi kullanılmakta ve bu terim, bir disiplinin adı olarak bilinmekte miydi? Eğer kullanılmakta ve bilinmekte ise, bu terim, neyi ifade etmekteydi? O, ne anlamda kullanılmakta ve nasıl kavranmakta idi? Acaba bu dönemde, "din felsefesi", bağımsız bir disiplinin adı olarak kullanılmakta ve diğer bilim ve disiplinlerden ayrı bir bilim dalı ve disiplin olarak bir gelişim ortaya koymakta mıydı? Yine bu dönemde Türkiye'de "din felsefesi" ile ilgili olarak kendisinden bahsedilebilecek ve "din felsefesi" alanında fikir ve düşüncelerin ileri sürülmüş sayılabileceği yazı ve çalışmalardan, öneri, öngörü ve tezlerden söz etmek mümkün olabilecek midir?

Bu çalışmamızda yukarıda saydığımız sorular etrafında "din felsefesi"nin, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de kavranış ve algılanış durumu üzerinde araştırma ve değerlendirmelerde bulunmak amacını taşımaktayız.

Türkiye'de, Din Felsefesi'nin, gerek "**felsefe-i din, felsefe-i dîniyye, hikmet-i edyân, felsefe-i edyân**" biçiminde olsun, gerekse "**din felsefesi**" biçiminde olsun, disiplin bağlamında din felsefesini içeren anlamda kullanılmaya başlanmasının üzerinden henüz bir yüzyıl geçmemiştir. Yani, bugün itibariyle, bağımsız bir disiplin olarak yüzyıl bağlamında, Türkiye'de Din Felsefesi bir asrını henüz tamamlamamıştır.

Bu çalışmamızda değerlendirmeye tâbi tutacağımız ve kendilerine yer vereceğimiz yazıların ve çalışmaların başlıkları, "Hikmet-i Edyân", "Felsefe-i Edyân", "Din Felsefesi'nden", "Felsefe-i Dîn", "Felsefe-i Dîniyye" ve "Dinî Felsefî Musâhabeler" vb. biçimindedir.

Acaba söz konusu yazılar ve çalışmalar, Din Felsefesi'ni tam anlamıyla kuşatıcı biçimde ortaya koymakta mıdır?

Din Felsefesi, benzer yanları ve yönleri çok olmakla birlikte Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf'tan ayrı bir disiplindir. Bu çalışmaya aldığımız yazılar da, az da olsa bu ayrılığı göz önünde bulundurdukları ve yazarlarının zihninde bir din felsefesi veya dinler felsefesi fikri ve kavramının bulunduğu düşüncesiyle seçilmiş yazılardır. Gerçi, yine de bazı yazılar, daha kapsamlı konular üzerinde durmaktadır. Bu da, bazı konu ve disiplinlerin henüz tam bağımsızlık kazanamaması nedeniyle Din Felsefesi genel başlığı altında değerlendirilebilmelerinin mümkün olması

dolayısıyladır. Bu, bize aynen bir zamanlar Felsefe'nin, bütün 'ilimlerin anası', 'genel bir disiplin' niteliği taşıması sebebiyle, diğer disiplinleri içine alması durumunu ve dönemini hatırlatmaktadır.

Türkiye'de din felsefesi teriminin, "din felsefesi" şeklinde yaygın ve belirgin bir biçimde kullanılmaya başlanması, İkinci Meşrutiyet (1908)'ten sonraki yıllara rastlamaktadır. Ancak daha önceleri de, hikmet-i dîn/edyân', 'felsefe-i dîn/edyân', 'felsefe-i dîniyye' olarak kullanıldığı söylenebilir.[1]

M. Sâdık Vicdânî (1864-1939), 1888'de Kastamonu'da tanıştığı, 1891'de ikinci kez İstanbul'da görüştüğü genç ve zeki bir doktordan söz etmektedir. Vicdânî, bu doktorla **1901 yılında** Rumeli'de her ikisinin de sürgün edilmesi dolayısıyla tekrar karşılaştıklarını ve dostluklarının bazı dinî konularda muhavereye varacak kadar geliştiğini belirtmektedir. Vicdânî, bu doktorun adını eserinde, bilinçli olarak gizli tuttuğunu belirtmektedir.[2]

Vicdânî, bu doktorun, epeyce felsefî eser okuduğunu anlatırken, M. L'Abbe Barbe'ın, *Târîh-i Felsefesi*[3] ile, Paul Janet – Gabriel Seailles'in önemli bir eseri[4] ve Montesquie'nun *Rûhu'l- Kavânîn*'ine göz aşinalığı peyda ettikten sonra, "**Din Felsefesi'nde karar kıldığını",** anlattığını bildirmektedir. Konuşmaları esnasında ise doktorun kendisine, Îsâ'yı ve Hıristiyanlığı, Mûsâ'yı ve Mûsevîliği, ardından da Müslümanlığı, hakka'l-yakîn görmek için vakit ayıracağını söylediğini belirtmektedir.[5]

Şu halde, bu bilgiyi göz önünde bulundurarak, daha yirminci yüzyılın başında din felsefesi kelimesinin, Türkiye'de kullanılmaya başlandığını ve bir disiplin alanı olarak bilindiğini söyleyebiliriz.

Vicdânî'nin belirttiğine göre, bu doktor, Hıristiyan aileden doğduğu, tabiatıyla Hıristiyanlığın merasimine bağlı kaldığı halde, senede ancak bir iki defa -o da

[1] Bkz. Bayram Dalkılıç, "Giriş: Türkiye'de Din Felsefesine Doğru", *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, (Hazırlayan: Bayram Dalkılıç), Konya, 2000, s. 11-12.

[2] Vicdânî'nin bildirdiğine göre, bu doktor, edebiyatla ilgilenen, gazetecilik yapmış, telif ve tercüme olarak birkaç risâle yayınlamış biridir. Vicdânî, bu kişinin edebî zevkinin, yazdıklarından ve verdiği örneklerden anlaşıldığına göre, üstün olduğunu ifade etmektedir. Rumeli'de karşılaştıkları zaman, bu doktorun, ilk senelerdeki gibi, edebiyat ve edebiyatçılıktan, telif ve tercümeden bahsetmediğini, kendisinin, edebiyat bahçesinin güllü, bülbüllü vahasından felsefenin ucu bucağı görünmez sahasına geçtiğini, gözlerini, "ilk sebebler"e, eşyanın mahiyetini seçebilmek ümidiyle kendisinin hiçbir zaman göremeyeceği, şimdiye kadar de kimsenin, hatta "gördüm" diyen ve "gördükleri" zannedilenlerin bile göremediği hedeflere dikerek metafizik'e çok fazla daldığını sohbetleri arasındaki ifade tarzından anlaşılır gibi oluyorsa da bilgiç görünmemek ihtiyatıyla olsa gerek, okuduklarından anladığı kadarıyla bile bahsetmediğini ifade etmektedir. Bkz. M. Sadık Vicdânî, *Hz. Muhammed Niçin Çok Evlendi*, (Hazırlayan: Ahmet Karadut), Ankara, 2003, s. 23-24.

[3] Bkz. M. L'Abbe Barbe, *Târîh-i Felsefe*, (Çev. Bohur İsrâil), İstanbul, 1332.

[4] Vicdânî, bu eserin adını zikretmemektedir. Ancak bu eser daha sonra Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın çevirip, 1341 tarihinde yayınladığı eser olmalıdır. Bkz. Paul Janet- Gabriel Seallies, *Tahlîlî Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), İstanbul,1978.

[5] M. Sadık Vicdânî, A.g.e., s. 24.

ailesine refakat etmek için- kiliseye giden bir Hıristiyan mürtedi halindedir. Okul hayatı, gençliği, okuldan sonraki günleri hep Müslümanlar arasında geçtiğinden, Müslümanlığın âdâb ve erkânına yabancı değildir. Mûsevîliğin ve Îseviliğin elekten geçirilme süresi uzamış, aradan altı aydan fazla zaman geçmiştir. Doktor, o konuyu açmamaktadır. Vicdânî de susmayı yeğler gibi davranmaktadır. Bir gün doktor, Vicdânî'ye, "İnsanın ve kendisinin, kendi kendine meydana gelmediğini tamamıyla anladığını, şu **kâinatın**, o meyanda **mini mini küremizle biz insanların sâni'i (yapıcısı), hâlıkı (yaratıcısı)** olarak **Bir Allah'ın varlığına kâni olduğunu,** Mûsâ'nın da Îsâ'nın da bunu söylemiş, bunu öğretmiş ve geçip gitmiş olduklarını" ifade etmiştir.[6]

Vicdânî'ye göre, doktor, bu sözleriyle araştırma ve incelemelerinin sonucu olarak artık din ile ilgisinin kalmadığını anlatmak istemiştir. O, zaten önceden Hıristiyanlığa, Hz. Îsâ tarafından tebliğ ve telkin edilmiş bir din olarak değil, İznik'te ve diğer yerlerde toplanan Ruhbanlar Meclisleri'nce inanç esasları, usûl ve ahkâmı tespit edilerek Hz. Îsâ'ya nispet edilmiş bir din nazarıyla bakan birisidir.[7]

Çalışmamız, iki kısımda ortaya konulacaktır. İlk kısımda, "Din Felsefesine İlk Giriş Denemeleri: Hikmet-i Edyân'dan Din Felsefesi'ne" genel başlığı altında, Mehmed Ârif'in '*Hikmet-i Edyân*'ı, Memdûh Süleymân'ın '*Felsefe-i Edyân*'ı, Mehmed Şevketî'nin *Din Felsefesi* alt başlıkları, ikinci kısımda ise, "Problematik Sayılabilecek İlk Çalışmalar" genel başlığı altında, Ömer Ferîd Kam'ın Din Felsefesine Yaklaşımı, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Din Felsefesine Yaklaşımı, Mehmed Emin'e Göre Kant'ın Din Felsefesi alt başlıkları çerçevesinde çalışmamız için belirlediğimiz dönemde kendilerinden söz edilebilecek çalışmaların değerlendirmesi yapılacaktır.

I- DİN FELSEFESİNE İLK GİRİŞ DENEMELERİ:

HİKMET-İ EDYÂN'DAN DİN FELSEFESİ'NE

A- MEHMED ÂRİF'İN 'HİKMET-İ EDYÂN'I

Bu çalışmaya esas olarak aldığımız dönemde, incelenebilecek ilk yazı, Mehmed Ârif(1852-1920)'in,[8] "Hikmet-i Edyân"[9] adlı yazısıdır.

[6] M. Sadık Vicdânî, A.g.e., s. 24-25.

[7] M. Sadık Vicdânî, A.g.e., s. 25.

[8] Mardinîzâde Mehmed Ârif, Türk fikir adamı, hukukçu, yönetici ve yazarıdır. 1852'de Mardin'de doğup, 1920'de Mısır'da vefat etmiştir. Kadıasker Yusuf Sıdkı Efendi'nın oğludur. Özel öğrenim görmüştür. Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa tarafından Fransa ve İngiltere'ye gönderilmiştir. Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. Türkiye'ye dönüşünde kaymakam, savcı, mahkeme başkanı, Şûrây-ı Devlet üyesi, Basra ve Suriye valisi olarak görev yapmıştır. *Hikmet-i Edyân* (Dinler Felsefesi), *Hikmet-i İslâmiyye* (İslâm Felsefesi) ve *Muhtasaru'l-Ulûm* (İlimlerin Özeti) gibi eserleri vardır.

[9] Mehmed Ârif, "Hikmet-i Edyân", *Sırât-ı Müstakîm* , 21 Ağustos 1324 (1908), sayı 2, s. 17-18 ; 4 Eylül 1324 (1908), sayı 4, s. 50-51. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Mehmed Ârif, "Dinlerin Felsefesi", Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, s. 23-29.

"Hikmet-i Edyân", Mehmed Ârif'in, *Sırât-ı Müstakîm Dergisi*, 21 Ağustos 1324 (1908) tarihli, sayı 2, sayfa 17-18 ve 4 Eylül 1324 (1908) tarihli, sayı 4, sayfa 50-51'de yayınlanan yazısıdır.

Din nedir? Dinsizlik, insanları ve özellikle dindarları olumsuz yönde etkileyecek bir niteliğe sahip midir? İnsan, yapısı gereği, bir dine inanmaya eğilimli midir? Din, ilâhî yönü olan bir kurum mudur? Vicdan ve inanç arasında herhangi bir ilişki söz konusu mudur? Dinden uzak olarak yaşayan, ama vicdanları gereği, ahlâkî davranışlar sergilediklerini söyleyen kimselerin durumu, nasıl değerlendirilebilir? Mehmed Ârif'in görüşlerini bu sorular çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

Mehmed Ârif'e göre, bir süreden beri, Avrupa'da moda durumuna gelen **dinsizlik veya dinî kurallara aldırış etmeme hastalığı,** yavaş yavaş doğu ülkelerine de geçmiş olmakla, iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya güç yetiremeyen veya ayırmak için bir an kafasını yormak istemeyen birçok insanın, "**dindarlığı, sanki ayıp** olan şeylerden saymakla birlikte, **dinden uzaklaşmayı ve dinsizliği, medenîliğin başı veya özgürlüğün gereği**" şeklinde düşünmekte olduklarını görmek, üzüntü verici bir gözlem olmaktadır.

Ona göre, insan doğası, gerçekten, asıl yaratılışı bakımından özgürlüğe eğilimli olup, söz ve davranış özgürlüğünü sınırlayan her türlü inançlardan ve hükümlerden nefret etmesi de, her türlü sözden uzak ise de, **âlemin düzeninin korunması ve insanoğlunun devamı için dinin gerekliliği zorunludur.**[10]

Mehmed Ârif, "bütün dinlerin, asıl konumları bakımından, ahlâkı düzeltmek ve kişiler arasındaki çekişmeyi engellemek ve dağıtmak için konulmuş ve kurulmuş, ilâhî hikmetlerle dolu kanunlar" olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, doğası bakımından, medenî bir biçimde yaratılmış olan insan türü için, tek başına bir dağ tepesinde veya bir çöl ortasında yaşamak imkânsız olduğundan, hayatının gerekliliklerini ve zorunluluklarını elde etme işinde, kendi türünden bir topluluk ile toplu halde bir arada yaşamak doğal zorunluluktur. Önce aile, sonra kabile ve aşîretlerin oluşum biçimi, köy, kasaba ve büyük şehirlerin meydana geliş biçimi, bu gereklilik üzerine ortaya çıkmıştır.[11]

Mehmed Ârif, dinlerin gerekliliğini ve Yüce Allah'ın dinleri, peygamberleri ve kitapları göndermesinin açıklamasını, "Yüz ve sîmalarının çeşitliliği oranında, huyları ve durumları çeşitli olan insanoğullarından binlerce nüfusun bir bölgede toplanması, menfaat elde etme ve zararı uzaklaştırma sebebiyle, çekişme ve bağırıp çağırmaya sebep olarak, "Hüküm, galip gelenindir" kuralınca, "büyüğün küçüğü, güçlünün güçsüzü yok edip ortadan kaldırması", olgusunun, doğa kanunlarından olması sebebiyle, "**Yüce Düzen Koyucu", âlemin düzenini sağlamak, yaratıkların düzenini korumak ve yürürlükte olması gereken adalet, kardeşlik ve eşitlik kanunlarının yerleşmesi için zamana ve mekâna göre gerekli olduğu biçim-**

[10] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.
[11] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

de, yüce peygamberleri aracılığıyla kutsal kitapları ve sahîfeleri indirmiş ve bunların içerdiği emirleri ve yasakları bakımından ilâhî buyrukları ve dinleri, uyulması gerekli kılmış ve yüceltmiştir."[12] şeklindeki ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

Mehmed Ârif'in buradaki ifadelerinden anlaşıldığına göre, "bütün dinler"den maksadı, ilâhî dinlerdir. O, kastettiği dinlerin, "ilâhî hikmetlerle dolu kanunlar", olduğunu belirtirken bunu ortaya koymaktadır. Yine o, insanın sosyal bir varlık oluşuna işaretle, insan açısından dinin gerekliliğinin mantıkîliğini de tutarlı ve anlaşılabilir bir biçimde izah etmiştir.

Mehmed Ârif, Mantık bilginlerinin, **yaratıkların en şereflisi olan insan** türünü, diğer hayvanlardan "nutk" ile nitelemiş ve ayırmış ve onu, "**hayvân-ı nâtık**" niteliğiyle tanımlamışlarsa da, bu tanım ile insanın, hayvanlık derecesinden kurtulamayacağının açık olduğunu,zira, nutk'tan amaç, meramı anlatmak için bir takım harfleri oluşturan ses ise, bu özelliğin bütün hayvanlarda varolduğunun aynıyla görülmekte olduğunu ileri sürmektedir.[13]

Ancak gerçekten Mehmed Ârif'in dediği gibi, "nutk" kelimesinden acaba, sadece insanın, "konuşma" özelliği mi akla gelmektedir? Ayrıca bu kelime "konuşma" olarak algılansa bile, insan dışındaki hayvanların meramlarını anlatmak kastıyla çıkardıkları seslere "konuşma" denilir mi?, gibi sorular, bu noktada sorulması ve cevaplanması gereken bir soru olarak önem arz etmektedir. Öncelikle şunu belirtelim ki, "konuşma", yalnızca meramı anlatmak için ve iletişim kurmak için çıkarılan ses değildir. O, belli biçimde ve durumda yapılan düzenli, bir anlam ifade eden kelime ve cümlelerle ortaya konulan şeydir. Meselâ, insan sesini taklit ederek onun söylediği, kelime ve cümleleri tekrar eden papağanların çıkardığı ses, kelime ve cümleler, konuşma değildir.

Ayrıca, "nutk", yalnızca "konuşma" anlamına mı gelmektedir? Fârâbî, nutk kelimesinin eskilere göre üç şeye delâlet ettiğini söylemektedir:

1- İnsanın söylenilenleri algılayabileceği güce delâlet eder. Bu güçle, ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla davranışların güzeli ve çirkini ayırt edilir.

2- İnsanın nefsinde anlayış yolu ile oluşan sözlerdir; bunlara içten konuşma denilir.

3- İçeride bulunan şeyi dil ile söylemektir. Ona da dıştan konuşma denilir.[14]

Ali Sedat da nutk kelimesinin hem dış nutka (söz) hem iç nutka (düşünme) delâlet ettiğini söylemektedir.[15]

[12] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

[13] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17.

[14] Geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *Mantığa Başlangıç*, (Çev. M. T. Küyel), *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara, 1990, s. 29; Necati Öner, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1986, s. 1–2; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klâsik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 13-14; Doğan Özlem, *Mantık*, İzmir, 1991, s. 25-26.

[15] Bkz. Necati Öner, *Klâsik Mantık*, s. 2; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1994, s. 7.

Mehmed Ârif, insanın, "**akleden hayvan**" biçiminde, hayvanlık basamağından kurtarılmaya çalışılırsa; onun, "**akl-ı maâş**"[16] ve "**akl-ı maâd**"[17] olarak ikiye ayrılacağını, akl-ı maaşın ise, hayvanlarda, insandan daha çok bulunduğunun bilinen ve anlaşılan bir şey olduğunu belirtmektedir. Zira, hayvan kimyevî çözümlemelere gerek duymaksızın, kendisine yararlı olan bitkileri ayırdığı ve zararlısından kaçınarak faydalısını seçtiği ve yediği halde, insanın, bu doğal ayırıcı güçten yoksun olduğu ve zehirli olan ile zehirsiz olanı, görerek ayırt etme yetisine sahip olmadığı bilinen bir şeydir. Bundan dolayı, insanı, hayvan türünün kalanından ayıracak tek özel (ayırıcı) niteliği, "akl-ı maâd" olan yüce özelliğidir ki, o da haşr ve neşr (kıyamette toplanıp dağılma), sevâb (ödüllendirilen doğru davranış) ve ikâbı (azâb) inanarak kabul etmekten ibaret olan dinî inançlardır.[18]

Mehmed Ârif, aslî hükümleri bakımından âdetler, ibâdetler ve muâmelelere bölünen dinî emirlerin, iki tür kuralı içine aldığını, bunlardan birisine 'özel kural', diğerine 'genel kural' denildiğini belirttikten sonra, dinlerin ibadetler kısmının, insanın kendisiyle ayakta kaldığı, vücudunun sağlığı, sağlığının sürekliliği, hayat ve yaşantısının düzenliliğine ayrılmış birer sıhhat koruyucu (koruyucu sağlık) kaideleri olduğu gibi, âdetler ve muameleler kısımlarının da insan toplumunun birbirleriyle davranış güzelliği, adaletin sağlanması ve karşılıklı bir biçimde hukuk öğretimiyle, aralarında eşitlik ve kardeşliği kurma, koruma ve can, mal güvenliği, ırzlarını koruma amacına dayalı olduğunu ki, bu iki kurala (düzene) uymaksızın insan türünün ve toplumunun yaşayışını sürdürmesinin olası olmadığını vurgulamaktadır.[19]

M. Ârif'in bu ifadelerinden anlaşıldığına göre, o dinin inanç, ibadet, muamelât ve âdetler (davranışlar-ahlâk) olarak birtakım alt basamakları olduğuna işaret etmektedir. Onun bu ifadeleri, gerçekten bir din tanımı içinde yer alabilecek olan bütün unsurları içinde barındırmaktadır.[20]

Mehmed Ârif, **dinin görev ve fonksiyonları**na ve Allah korkusunun önemine işaret ederek, görüşlerini belirtmekte ve bu durum ve olgunun, bazı yönetimlerde polis ve jandarma marifetiyle önü alınamayan suçları önlemek için bu güçlerin çabasından ayrılan önemli bir farklılık olduğunu öne sürmektedir.[21]

Mehmed Ârif'e göre, Vicdan, "Zamir=Conscience" adlarıyla, genellikle insanların, kendilerinde bulunduğundan söz etmekle övündükleri bu şerefli duyu, sırf dinî terbiyenin sonucudur. Dini ve imanı olmayanın vicdanı da yoktur. Nite-

[16] Akl-ı maâş, yaşayan ve geçinen akıldır.
[17] Akl-ı maâd, gelecek hayatı, bu hayattan sonraki hayatı kavrayan akıldır.
[18] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 17-18.
[19] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 18.
[20] Krş. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 5; Hüsamettin Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Konya, 1999, s. 29.
[21] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 2, s. 18; Sayı 4, s. 50-51.

kim, Afrika'nın az bilinen bölgelerinde oturan vahşi topluluklar, insan yemeyi, yiyeceklerin en üstününü yemek sayarlar.[22]

Mehmed Ârif, Tabiatçıların, dinî emirlere ve yasaklara uyma durumlarını ve dikkatlerini bilmezsek de, onların, yüzyıllardan beri dinî eğitim içinde ve eğitimin etkileri altında yaşamış ve dinin hükümleri ve kurallarının, kendilerinde ikinci bir davranış kaynağı durumuna geçmiş olmakla birlikte, dinin anlatılan gerçeklerini anlamaktan yoksun kaldıkları, Tanrı'nın yaratma gücünün neliğini ve niteliğini düşünememe ve değerlendirememekten dolayı, dinin maddî ve manevî etkilerinden dışarıda sayılamayacaklarının apaçık olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, **Tabiatçılar, dinsiz olsa bile, akılsız değildir. Dinin her türlü emirlerinin ve yasaklarının, akla yatkın ve kabul edilebilir birer ilâhî hikmet ve ahlâkî kurallar olduğunu anlar ve fark ederler.** Ancak zât-ı ulûhiyyet (Allah'ın Zâtı), Selbî ve îcâbî sıfatlar (sadece Allah'a ait sıfatlar ve diğer varlıklarda da bulunan sıfatlar), Haşr ve neşr (öbür dünyada yeniden dirilip toplanma ve dağılma) gibi inanca bağlı hükümlerin neliğini, biçimini ve niteliğini anlayamadıklarından ve fark edemediklerinden dolayı, inançsızlık vadisine sapmaları veya şaşkınlık çölünde kalakalmaları, kalp ve vicdanları üzerine hükmeden ve etki eden dinî etkilerden kendilerini uzaklaştıramaz ve kurtaramazlar."[23]

Görüldüğü gibi M. Ârif, vicdanı, din ve iman sahibi olmaya indirgemektedir. Yine o, Tabiatçıların temelde dinsiz olsalar bile akılsız olmadıklarını belirtmektedir. Ancak şunu belirtelim ki, din ve Tanrı fikrini makul olmadığı için ve hayal mahsulü olduğu için inkâr ettiklerini söyleyen Tabiatçı ve inançsızlar da çoktur. Yine, vicdan sahibi olanların bulunması gereken davranışları gerçekleştiren ve bunu vicdan ve ahlâk gereği, insanî ve etik bir davranış olarak yaptığını ifade eden dindar olmayanlar veya farklı dinlerden olan insanlar bulunurken, din ve vicdan sahibi olan, olduğunu söyleyen, ancak dinin ve vicdanın gereği gibi davranmayan insanların sayısı da azımsanacak miktarda değildir. Şu halde M. Arif'in sözünü, "din ve iman sahibi olanların, vicdan sahibi olmaları gerektiği", "vicdanı olanların, da din ve iman sahibi olmaları gerektiği" şeklinde düşünmek ve anlamanın daha uygun olacağı söylenebilir.

Onun, Tabiatçıların, dolaylı da olsa dinin ve dinî eğitimin etkileri altında bulunmaları ve bunlardan kurtulmalarının mümkün olmadığı şeklindeki tespiti, indirgemeci bir yaklaşım gibi görünmektedir. Bu yaklaşım bize, Anselm (1033-1109)'in, Kutsal Kitap'ın, bir bölümündeki, "Kalbinde Tanrı yoktur'[24], diyen bir aptalın zihninde bile kendisinden daha yetkini düşünülemeyen bir Tanrı fikri vardır" şeklindeki ifadesini hatırlatmaktadır.[25]

[22] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 4, s. 51.

[23] M. Ârif, A.g.m., A.g.d., sayı 4, s. 50-51.

[24] "Akılsız, yüreğinde Allah yoktur, dedi." Bkz. *Mezmurlar*, 14/1.

[25] Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 165-166.

Din Felsefesi'nin, en genel anlamda, din üzerine felsefî bir düşünme tarzı olduğu, dinin felsefî açıdan ele alınması, din üstünde düşünme ve tartışma[26] şeklindeki genel tanımını düşündüğümüzde, Mehmed Ârif'in yazısını, bu çerçevede değerlendirmenin uygun olacağını söylemek mümkündür.

Mehmed Ârif, dinlerin varoluş hikmetini, varoluş felsefesini, dinin, ferdî ve sosyal bir varlık olan insan için gerekliliğini ve fonksiyonlarını ortaya koymaya çalışmakta, insanlığın ilk döneminden beri dinin var olduğunu, insanlara Yüce Yaratıcı tarafından peygamber ve kitaplar gönderildiğini; ama, bununla birlikte yine de bazı insanların inançsızlık içinde bulunabileceğini, bunun bir esastan, gerçekten, temelden sapma olduğunu, dinin ve inancın insan için gerekliliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu yazıda sergilediği tavır, insanlık için dinin asıl ve temel olduğunu, dinsizliğin ise doğuda da batının etkisi nedeniyle yaygınlaşan bir durum sergilediğini, oysa insanın dinsiz yaşayamayacağını vurgulayan savunmacı bir tavırdır.

B- MEMDÛH SÜLEYMAN'IN 'FELSEFE-İ EDYÂN'I

Çalışmamızda ele alacağımız ikinci yazı, **Memdûh Süleyman**'ın,[27] "**Felsefe-i Edyân**"[28] adlı yazısıdır.

"Felsefe-i Edyân", Memdûh Süleyman'ın, *Felsefe Mecmuası*, İstanbul, 1329, c. I, s. 142-144'te yayımlanmış bir yazısıdır.

Mehmed Bayrakdar, Memdûh Süleyman'ın, Türkiye'de din felsefesinden ilk söz edenlerden birisi olduğunu, 1326 yılında, bu yazısını, *Felsefe Mecmuası*, c. I, 1326, s. 141-144'te yayımladığını, makalenin yayım tarihi olan 1326 yılının hicrî ya da mâlî yıl olup olmadığının belirtilmediğini, eğer bu tarih hicrî ise 1908, mâlî ise 1910/1911 milâdî yıla denk geldiğini belirtmektedir.[29]

Gerçekten, *Felsefe Mecmuası*'nın başında yayım tarihi yoktur. Ancak cildin başında, Bahâ Tevfîk (1884-1914)'in, "Birkaç Söz" başlıklı yazısında, "5 Temmuz 1326" tarihi geçmektedir. Yalnız bu tarih, "Teceddüd-ü İlmî ve Felsefî

[26] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 1-2.

[27] Memdûh Süleyman, son dönem Osmanlı düşünürlerinden Bahâ Tevfîk'in yazı arkadaşları arasında yer almaktadır. Memdûh Süleyman, Karl Robert Eduard Von Hartman'ın "*Darwinizm*", adlı kitabını Türkçe'ye çevirmiştir. Yine Bahâ Tevfîk ve Ahmed Nebîl ile birlikte "*Nietzsche*" adlı küçük bir eser yayımlamış, bu çalışmada yer verdiğimiz yazısının da yayımlandığı dergide, "Hakiki Mürteciler ve Avrupalılaşmak" başlıklı bir yazı yazmıştır. (Bkz. *Felsefe Mecmuası*, İstanbul, 1329, c. I, s. 129-131; Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir, 1996, s. 220-221). Memdûh Süleyman, bu yazısında bir dipnotta, *Felsefe Mecmuası*'nın II. cildinde yayımlanacak olan "Marîzlar Salonu" adlı bir eserine de gönderme yapmaktadır. Bahâ Tevfîk, Memdûh Süleyman'ın bu yazısını, sonradan, kendi yazdığı *Felsefe-i Ferd* adlı eserinde de yayımlamıştır. Bkz. Bahâ Tevfîk, *Felsefe-i Ferd*, Haz. Burhan Şaylı, İstanbul, 1992, s. 93-96.

[28] Memdûh Süleyman, "Felsefe-i Edyân", *Felsefe Mecmuası*, İstanbul, 1329, c. I, s. 142-144. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Memdûh Süleyman, "Dinler Felsefesi", Haz. Bayram Dalkılıç,*Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*", s. 31-34.

[29] Bkz. Mehmed Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 17.

Kütübhânesi"nin kuruluş yılıdır. Sonraki satırda ise bu kuruluştan sonra bir-bir buçuk yıl içerisinde *on bir tane kitab*ın yayımına muvaffak olunduğu belirtilmektedir. Ayrıca, Bahâ Tevfîk'in yazdığına göre "ülkede ilk kez felsefe duygusunu uyandıran ve ilk kez felsefe eseri yayımlayan bu kütüphanenin, gençlerin felsefeye rağbet etmesine, en küçük ailelerden en büyük salonlara, özel derslerden, resmî ders programlarına kadar felsefenin girmesine katkı yaptığı, bu yazısının yazıldığı andan üç yıl öncesine kadar da ülkede felsefenin söz konusu olmadığı, hatta felsefe için gerekli olan dilin bile olmadığı" vurgulanmaktadır. Yine, savaş dolayısıyla bir aralık yapılamayan yayın etkinliğinin, bu mecmua ile yeniden başladığı vurgulanmaktadır.[30]

Ayrıca, Memdûh Süleyman'ın "Felsefe-i Edyân" adlı yazıdan önceki sayfalarda yayımlanan, "Hakîkî Mürtecî'ler ve Avrupalılaşmak" adlı yazısının sonunda da "Kadıköy-1329" yer ve tarihinin bulunması, bu yazının ve mecmuanın yayım tarihinin, en erken 1329 olduğunu, Bahâ Tevfîk'in de, kütüphanenin kuruluş tarihini verirken belirttiği "5 Temmuz 1326" tarihinde ay olarak, 'Temmuz'u vermesi ise, mâlî yılın kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu yüzden biz, Memdûh Süleyman'ın yazısının, yayımlandığı mecmuanın sayısının tarihini verirken, "1329-mâlî" yılını kullanıyoruz. Dolayısıyla bu yazının yayım tarihi, 1908 yılı olmadığı gibi 1910/1911 yılları da olmamalıdır.[31] Bu yazının yayımlanış tarihi, en erken 1913 yılındadır.

Acaba dinin tanımının sınırlarından bahsedilebilir mi? Dini, hak din tanımlamasının ötesinde diğer dinleri de içerecek ölçüde, geniş bir çerçevede tanımlamak mümkün olamaz mı? Eğer bu, mümkün olabilirse, nasıl bir tanım ortaya konulabilir? Din tanımlaması konusunda doğulu ve batılı ilim adamlarının bakış açıları farklı mıdır? Eğer farklı ise, herhangi birinin görüşleri tercih edilebilir mi? Sözgelimi, batılı ilim adamlarının görüşleri daha geniş ve tutarlı olarak değerlendirilebilir mi? Dinî kaynağı nedir? İlk insanların duygu ve hislerinin bu konuda yeri nedir? Bu gibi soruları, Memdûh Süleyman'ın bakış açısından cevaplamaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Memdûh Süleyman, "Felsefe-i Edyân" adlı bu yazısında, din tanımının dar tutulmamasını, zira, Hak dinleri kapsayacak şekilde bir tanım söz konusu olunca, diğer dinlerden bahsedilmemesi gerektiğini, bu makale ile daha genel ve daha kapsamlı bakış açısı getireceğini belirtmektedir: O, doğulu ilim adamlarının, "dinin, insan yapısında (tabiatında) bulunan ilâhî bir vergi olduğu." şeklindeki tanımının, tam bir tanım olamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü bu tanım, ona göre, gerçek dinler (edyân-ı hakîkî) içine giremeyen Mecûsîlik, putperestlik ve diğerleri gibi inançları, din adı altında toplamağa engel olur. Oysa o, bu makâle ile dini daha

[30] Bkz. Bahâ Tevfîk, "Birkaç Söz", *Felsefe Mecmuası*, 1329, c. I, s. 1.

[31] *Felsefe Mecmuası*, c. I, s. 141; Krş. Bayram Dalkılıç, "Giriş: Türkiye'de Din Felsefesine Doğru", A.g.e., s. 13-14.

genel ve daha kapsamlı bir bakış açısından incelemek istediğini, bundan dolayı önce, dinin ne olduğunu belirlemek gerektiğini öne sürmüştür.[32]

Memdûh Süleyman, yazısında özellikle, bazı batılı düşünürlerin din tanımlarını vermekte ve Salamon Reinach'ın din tanımının daha kapsamlı olduğunu, bu tanımın kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Sonra da dinin kaynağı üzerinde durarak bu tanımın doğruluğunu kanıtlamaya çaba göstermektedir.

Memdûh Süleyman, "Din Tanımları" başlığı altında halk dilinde din ile mitolojinin karıştırıldığını örnekleyerek anlatmaktadır. Ona göre, mitolojiden farklı olarak din ise, ilk olarak, "Bir duygu ve bu duygunun ayinler, törenler (Rite) olarak tanımlanan özel davranışlar aracılığıyla ortaya çıkmasıdır."[33]

Memdûh Süleyman, din ile mitolojinin, ilmî alanda bu şekilde ayrıldıktan sonra, dinin daha genel tanımlarını, Avrupalı filozofların, bu konudaki düşüncelerini incelemeye çalışmaktadır. O, din hakkında yapılan tanımlara, dinin bütününde temelli bir unsur olan "sosyal düşünceyi", ilk önce 1887 yılında uygulayan ve yerleştiren kişinin Jean Marie Guyau (1854-1888) olduğunu belirtmektedir. Bu düşünüre göre, "Din, genel bir sosyomorfizmdir. Dinî duygu, ilkel insanın evrene vaz'ettiği arzu ve isteklere göre doğal bir duygudur."[34]

Memdûh Süleyman'a göre, şimdiye kadar ortaya konulan tanımların en gelişmişi kuşkusuz budur. Ancak bunun da bir yanlışı vardır ki, o da din hakkındaki genel düşünceyi içerememesidir. Önceleri, Romalılar, "din-i kasem"den söz ediyorlardı.[35] Çağımızda ise genel düşünce, dinî kasem yerine vatan, aile, şeref ve namus dinlerini ortaya koymuştur. Bu alana girdiği dönemde artık din kelimesi, ne Feuerbach(1804-1872)'ın söz ettiği bir istek, ne de Guyau'nun dediği gibi bir doğal duygu olabilir. Tersine bu biçimde din, kişi isteğinin sınırlanması olur. Bundan dolayı, genel anlamı bakımından, Genel Dinler Tarihi bilgini, Salamon Reinach'ın din hakkındaki şu tanımını kabul etmek gerekir: "Din, yeteneklerimizin (faculte), özgür davranmasına engel olan bazı ruh durumlarının toplamıdır." Gerçekte, ruh durumları kelimesi, çok geniş bir anlamı içerir. İnsanlar birçok şeylerden, meselâ, babasının karşısında saygı nedeniyle sigara içmekten, ayak ayak üstüne atmaktan, büyük bir salonda yüksek sesle, sanki bağırırcasına lakırdı etmekten kaçınır ve kuruntu duyarlar. Bu böyle olduğu gibi bir ölünün odasında, bir

[32] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 142.

[33] M. Süleyman'a göre, çoğunlukla halk dilinde, esâtîr (mitoloji) ile din birbirleriyle karıştırılır. Oysa, ilmî bir zeminde din ile esâtîr arasında bir çok farklılık vardır. Esâtîr (mitoloji), "Kişilerin yaratması değil, fakat müspet tarihin gözetiminden uzak olan ve insanların sanat duygularına göre süslenen tarihlerin bir araya toplanmasıdır." Bkz. M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 142.

[34] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 142-143.

[35] Dîn-i Kasem, yemine saygı, ahit ve söz verme, söz vermeye itaat anlamına gelir. Yazarın belirttiği gibi Romalılarda görüldüğü kadar Yunanlılarda da görülmüştür. "Ahlâkla ilgili meseleleri, eski Yunan dini, pek azaltmış ve hatta aşağı yukarı "Yemine Saygı" biçimine sokmuştur." Bkz. Cahit Tanyol, *Schopenhauer'de Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1998, s. 81.

cenaze töreninde aynı durum görülür. İşte dinin öz temeli de, başlangıçta böyle bir ruh durumundan başka bir şey değildir.[36]

Memdûh Süleyman, daha sonra "**Dinin Kaynağı**" konusunu ele almakta ve Reinach'ın, din tanımının doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktadır: "İlk insanlar, araştırma duygusuyla etraflarındaki olayları ve doğal gidişi incelemeye koyulmuşlar, ancak bir türlü anlayamadıkları çeşitli durumları açıklamak için hayâllere kapılmışlardır ve bu suretle, dinin ilk temeli olan tabular ortaya çıkmıştır."[37]

Memdûh Süleyman, kutsal kitaplarda aynı durumun, aynı tabunun görüleceğini öne sürmektedir: "Cenâb-ı Hak, Hz. Âdem'e, cennette bir meyvenin yenmesini yasak etmiş, ancak bu yasaklığın nedenini anlatmamıştı."[38]

Memdûh Süleyman'a göre, dinî duyguların gelişme ve ortaya çıkmasına yardım eden tabudan başka diğer bir etken daha vardır ki, o da Animizm (canlılık-ruhçuluk)'dir.[39] Hayvanlar, çevredeki şeylerin bir istence sahip olup olmadıklarını ayırt edemez, onları da kendisi gibi görür. İşte ilk insanlar da gelişim düzeyine ulaşmadan çevrelerindeki şeyleri kendileri gibi ruhla, istek ve arzu ile muttasıf olarak kabul etmişler, o suretle onlardan çekinmeğe başlamışlardır. Vahşi milletlerde, küçük çocuklarda bu durumu çok gelişmiş olarak görebiliriz. Bunlar ilk insanlığın göz önündeki örneklerinden başka nedir?[40]

Memdûh Süleyman, bu konuda Hume(1711-1776)'un görüşlerini, kendisini desteklemek için aktarmaktadır: "Bütün varolanların kendilerine benzediğini kabul etmek için insanlarda büyük bir eğilim vardır. İnsanlar, sürekli olarak düşüncelerini işgal eden meçhul nedenlere kendilerine benzer bir düşünce, bir akıl yürütme, bir hırs ve arzu yüklemekten pek çok hoşlanırlar. Bu durum beşer için pek doğaldır. Hatta bugün bile güzel sanatlarda bu duygunun kalıntılarına rastlanır. Edebiyat da, tiyatro da bu duygunun sürüp gitmesidir. Samanyolu'ndan, yol yapıp geçmekle; bir vahşinin suyun akması hakkında: "Suyun ruhu kaçıyor" demesi arasında bir farklılık var mıdır? Şüphesiz hayır. Gerek tabu, gerekse Animizm, özü ve ruhu bakımından incelenecek olursa görülür ki, bunlardaki en büyük etken,

[36] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143.

[37] Tabu, Polinezya dilinden alınmış bir kelimedir. Doğal işleyişlerin dışında olan her şey demektir. Dokunulması yasak olan bir ağaç, eti yenilmeyen bir hayvan vs. hep birer tabudur. Bunların bu biçimde tabu sayılması bir düşünce ve mantığa dayalı değildir. Çünkü ağacın dikeni ele battığı için dokunulması, hayvanın eti sağlığa zararlı olduğu için yenilmesi yasaklanmamıştır. Tabunun en büyük ayırıcı niteliği, tabuluğuna dokunulma söz konusu olduğu zaman, onun kanunla değil, ancak bizzat tabuluğuna dokunan kimseyi çarpmak, öldürmek gibi cezalarla cezalandırmasıdır. Bkz. M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143.

[38] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143.

[39] Animizm, evrendeki çeşitli olayların ruh âlemine ait güçler tarafından idare edildiğini ileri süren, ayrıca insanda ve tabiatta, maddeden bağımsız bir ruhun bulunduğunu, bütün cisimlerin canlı olduğunu, ruhun düşünce hayatının ve organik yaşantının ilkesi olduğunu öne süren akımdır. Bkz. S. H. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, 1999, s. 65.

[40] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 143-144.

kuruntudur. Tabuya dokunmamak, dış eşyaya yönetme gücü ve duygusu vermek, kuruntudan, korkudan başka ne olabilir?"[41]

Yazar, sonuç olarak, sosyal yapılarda en önemli bir yer tutan dinin ilâhî olan yönünü göz önüne almayıp, onun "ilkel ruh durumlarından ileri gelen bir duygu düşünce halinde ortaya çıkması ve soydan soya kalıt olarak sürüp gitmesi"[42] olduğunu ileri sürmektedir.

Memdûh Süleyman, yazısına dini, ilâhî dinlerle sınırlayan bir tanıma itirazla başlayıp, daha genel bir tanıma ulaşma amacını belirtmiştir. Ancak, onun ortaya koymaya çalıştığı din tanımı da, dinin kaynağı da tamlıktan yoksundur. Özellikle dini, ilk insanların eşyada ruh görme, tabu, korku gibi duygulara dayandırmak, özünde dinin ilâhî olan yönüne itiraz ya da bu yönü görmezden gelme anlayışı olarak değerlendirilebilir. Bu anlayış, dinin ilâhîliğine temelden karşı çıkan materyalist ve pozitivist bir yaklaşımın ürünüdür. M. Süleyman'da bu anlayışa sahip olan Bahâ Tevfîk'in arkadaşı olarak benzer görüşleri ortaya koymuştur.

Onun bu yazısı, dinin tanımı ve kaynağı üzerine odaklanan, hareket noktası, açıklamaları ve sonuçları açısından Mehmed Ârif'in düşüncelerinin tam aksine fikirler ortaya koyan bir yazıdır.

İnsanlarda, eşyayı, evreni ve hatta Tanrı'yı kendileri gibi görme, kendi niteliklerini onlara yükleme anlayışı hemen her dönemde olagelmiştir. Ancak yine her dönemde peygamberler ve bilgeler, bu türde düşünen insanların yanılgılar içinde olduğunu ortaya koymuşlardır. Meselâ, Yunan filozoflarından Ksenophanes (570-478) insanları bu tür fikir ve inançları dolayısıyla eleştiren bir düşünürdür.[43]

C- MEHMED ŞEVKETÎ'NİN DİN FELSEFESİ

Acaba din felsefesi konusunda Mehmed Şevketî'nin konumu nedir? O, bu hususta ne gibi çaba ve çalışmalar ortaya koymuştur? Bu çaba ve çalışmalar, o zamandaki din felsefesinin algılanış biçimine ne gibi katkılar sunmaktadır?

Türkiye'de din felsefesi ile ilgili olarak adından söz edilmeye lâyık olan ve Din Felsefesi dersine, medreselerin ıslahı için hazırladığı program taslağında yer veren, hatta belki de terim olarak, "Din Felsefesi" terimini bu terkiple kullanan ilk kişi Eşref Efendizâde Mehmed Şevketî (1876-1934)dir'.[44] Şevketî, hicrî 1329

[41] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 144.

[42] M. Süleyman, A.g.m., A.g.d., c. I, s. 144.

[43] Bkz. Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000, s. 103-104.

[44] Mehmed Şevketî Efendi, Anadolu ve Rumeli kadıaskerlerinden ve Huzur dersleri mukarrilerinden Hafız Mehmed Eşref Efendi'nin oğlu olup, 15 Şubat 1292 (28 Şubat 1876) tarihinde İstanbul'da, Büyük Çarşı'da Körükçüler Kapısı'nda Hüseyin Ağa Mahallesi'nde doğmuştur. Mercan Ağa İlk Mektebi'ni bitirip Kaptan Paşa Rüştiyesi'ne (Orta Mektebi) gitmiştir. Orta mektepten sonra "Dâru't-tedrîs" mektebine girip buradan Ağustos 1311 (1895) tarihinde mezun olmuştur. Arkasından Mekteb-i Nuvvâb'a (Şer'î kanunların okunduğu yüksek mektep) girmiş ve Ekim 1900'de birinci olarak mezun olmuştur. Ayrıca Amerikan Koleji'ne girmiş ve yedinci sınıfa kadar okumuştur. Medrese

→

(1911) yılında hazırladığı ders program taslağında, medresenin, Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi, Kelâm Kısmı dersleri arasında, "Kelâm" dersinden ayrı olarak "Felsefe-i Dîn" dersine yer vermiştir. Ayrıca, Edebiyat Şubesi'nin ders programı taslağında da "Hikmet-i İlâhiyye" adlı bir derse yer verdiğini de belirtelim.[45]

Ancak, Şevketî'nin programı uygulamaya konulmadığı için 1329/1911 ve daha sonraki yıllarda, bu ders, (Dârü'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi programında yerini alıp okutulana kadar) okutulmamıştır.[46]

Fakat burada şunu belirtelim ki; "1915-16 yılında **Ahmed Hamdi Akseki** (1887-1951)'nin, Medresetü'l-Mütehassısîn'in son sınıfında bulunduğu sırada, Şeyhu'l-İslâm Mustafa Hayri Efendi'nin tensibi ve hocası İzmirli İsmail Hakkı'nın da himmetiyle **Heybeliada Bahriye-i Şâhâne**'ye Din Dersleri, **Din Felsefesi** ve Ahlâk Dersleri öğretmenliğine tayin edildiği"[47] ne dair bir çalışmada yer alan not dikkatimizi çekmektedir.

"**Din Felsefesi'nden**"[48], Şevketî'nin, Abdullah Cevdet'e yazdığı, *İctihâd Dergisi*, 18 Nisan 1329 (1913) tarihli, 62. sayı, 1356-1358 sayfaları arasında yayımlanan mektubudur.

Şevketî, bu mektubunun ilk kısmında büyük ihtimalle adını belirtmediği yabancı bir filozofun, bir kitabının Önsöz'ünden ya da Giriş'inden alıntı yapmaktadır. Daha sonra ise, mektubun ikinci kısmını, alıntı hakkındaki kısa açıklamaları

→

tahsiline devam etmiş ve Şehzade Camii'nde, Çarşambalı Hacı Ahmed Efendi'nin derslerine devamla 1319 (1903)'da ondan icazet almıştır.

M. Şevketî, icazet aldıktan sonra imtihanla dersiâm olmuş ve bir müddet Beyazit Camii'nde ders okutmuştur. Şevval 1324 (1906)'de Almanya'ya gidip Berlin'e Lichterfelde-Vest Enstitüsü'ne girmiştir. Bundan sonra Mayıs 1909'da Münih Üniversitesi Felsefe Şubesi'ne kaydolup Temmuz 1909'da İstanbul'a dönmüştür. Türkçe, Arapça ve Farsça'nın yanında Almanca ve Fransızca bilirdi. Sonradan İngilizce'yi de öğrendi.

Onun, Medreselerin Islahı ile ilgili olarak 67 sayfalık *"Medâris-i İslâmiyye İslahat Programı"* (Hürriyet Matbaası-1329) adlı bir eseri vardır. (Mehmed Şevketî, *Medâris-i İslâmiyye İslahat Programı*, İstanbul, 1329, Hürriyet Matbaası.) Dinî mecmualarda sayısız makaleleri çıkmıştır.

Ağustos 1329 (1913) tarihinde Fetvâhâne'ye müsevvid mülâzimi olarak girmiştir. Kasım 1913'te Dârü'l-Fünûn (Üniversite) Ulûm-i Şer'iyye (Şeriat İlimleri) şubesi, Ahlâk Müderrisi (profesörü) olmuştur. Fetvâhâne'deki vazifesi 1914'te birinci sınıf müsevvitliğe yükselmiş ve Mart 1916'dan 1918'e kadar Huzur Derslerinde bulunmuş ve Ağustos 1918'de Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azası olmuştur. Bu azalık Ekim 1922'ye kadar sürmüştür. Ayrıca Süleymaniye Medresesi, İlm-i Nefs ve İlm-i Rûh müderrisliğinde bulunmuş ve Eylül 1923'te bu müderrislikten de ayrılmıştır. 1924'ün başından itibaren sadece bir dersiâm maaşı ile kalmış ve genç denecek bir yaşta, 3 Ağustos 1934'te vefat etmiştir. Bkz. Sadık Albayrak-*Sömürüye Karşı İslâm*, İstanbul, 1984, s. 163; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, 1983, s. 238.

[45] Bkz. Şevketi, *Medâris-i İslâmiyye Islahat Programı*, İstanbul, Hicrî, 1329, s. 27.

[46] Bkz. Mehmed Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 17.

[47] Bkz. Veli Ertan – Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri*, İstanbul, 1976, s. 99.

[48] Mehmed Şevketî, "Din Felsefesi'nden", *İctihad*, İstanbul, 18 Nisan 1329, sayı 62, s. 1356-1358. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Mehmed Şevketî, "Din Felsefesinden", Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*", s. 35-40.

ve kendi fikirleri ile bitirmektedir. Bu yazının yazıldığı dönemde, Türkiye'de yazılmış, "Din Felsefesi" başlıklı herhangi bir özgün te'lîf veya çeviri kitap ya da makale çapında bir çalışmayı şimdilik bilmiyoruz. Mevcut bilgilerimiz ışığında diyebiliriz ki, Türkiye'de, "Din Felsefesi" terimini, bu şekilde yazı hayatında ilk kez kullanan kişi, Şevketî'dir. Zira, ondan önce bu terimi, bu şekilde yayın hayatında kullanan başka birini, en azından şu noktadaki çalışmalar ışığında bilmiyoruz.

Mehmed Bayrakdar, Şevketî'nin bu yazısını, Celâl Nuri (İleri)ye ait olarak *İctihâd*, sayı 62, 1329 mâlî, s. 1356-1362 şeklinde göstermektedir.[49] Oysa belirttiğimiz gibi bu yazı, Şevketî'ye aittir ve Abdullah Cevdet'e hitaben ve ithafen yazılmış bir mektuptur. Zaten baş tarafta da "Varaka" şeklinde bir not vardır. Ayrıca bu yazı; *İctihâd Dergisi*, sayı 62'nin son sayfasında (s. 1358) sona ermektedir. 63. Sayı 1359. sayfadan itibaren başlamakta ve Celâl Nuri (1870/1-1938/9)'nin "Kadınlarımız" başlıklı yazısı, ilk yazı olarak yer almakta, s. 1362'de "Celâl Nuri" imzasıyla sona ermektedir.[50]

Acaba bilimsel bakış açısı ile dinî bakış açısı arasında farklılık var mıdır? Eğer bu iki anlayış arasında farklılık varsa, bu nasıl bir farklılıktır ve bu farklılık, bu iki yaklaşımın ve özünde de din ve bilimin birbirlerine zıt olduklarını ispat eder mi? Din, bilime ters düşer mi? Bilim, dini yalanlar mı? Yoksa bu iki alan arasında yönteme ve bakış açısına ait olan farklılıklar, birbirini yalanlama ve reddetme yerine, birinin diğerine destek olması şeklinde tezahür edebilir mi? Şimdi Şevketî'nin yaklaşımı çerçevesinde, bu soruların cevaplarını aramaya ve değerlendirmeye çalışalım.

Şevketî, yazısında önce, dinî anlayış ile bilimci anlayışın özelliklerini ortaya koymaktadır: "Olaylar hakkında nedenler aramak ve bulmak ihtiyacı, az çok bütün insanlar için bilimlerde olduğu kadar, dinde de kendini gösterir. Din ile bilim arasında bu konudaki ayrılık, ancak doğru, gerçek nedenler olarak kabul olunan nedenlerin mahiyeti göz önüne alınınca ortaya çıkar. Bilimsel anlayış gibi dinî anlayış da bilinmeyenin bilinene döndürülmesidir; farkları, bu bilinenin ne olduğuna yöneliktir. Bilimci anlayış, ister ki, açıklanacak bir olayın sebebi, kendisi gibi duyulabilir olan başka olaylarda gösterilsin. Burada görev, olaylar zincirini, bu zincirin mümkün olduğu kadar çok tek tek bölümleriyle, bunların arasında mümkün ölçüde sık bir bağ bulmak suretiyle açıklamaktır. Meselâ tıpkı insan, bir kitapta bir yeri, o kitaptaki başka yerler ile birleştirerek açıkladığı gibi, doğayı yine doğayla açıklamaktadır. Dinî anlayış, sebebin sonuçla aralıksız bağlantılı bulunmasını, açıklanacak olay gibi, sebebinin de gözle görülebilir dünyada gösterilmesini gerektirmez. O, kendisine ait olan sebepleri, deneybilimin yaptığı gibi yargılama

[49] Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 18.
[50] Celâl Nuri', "Kadınlarımız", *İctihâd*, sayı 63, s. 1359-1362.

tarzında araştırmaz. Doğayı yine doğayla değil, belki doğadan başka bir şeyle açıklar. Ve âlemdeki olaylarda, dinî anlayış, şüphesiz en çok böyle ortaya çıkar."[51]

Mehmed Şevketî, dinî anlayış ile bilimci anlayışın farklarını değişik açılardan değerlendirmeye çalışmaktadır. Onun belirttiğine göre, bu iki anlayış, birbirinden o kadar farklıdır ki, birisiyle başlanılınca, hiçbir nokta bulunmaz ki, orada ötekine geçmek haklı yahut mümkün olsun. Hâlet-i rûhiyye, tamamıyla o kadar çeşitlidir ki, "anlayış" kelimesi burada, fiilî olarak büsbütün başka iki anlamda kullanılır. Bunlar, birbirlerine karşıt değilse de, birisini ötekinin yerine almak doğru değildir. Bilimci anlayış, -maddî zeminde olduğu gibi ruha ait zeminde de-, doğal sebepler esasının uygulanabildiği yerde ortaya çıkar. Fakat bir sebep düşünüp bulmak yeterli değildir, bunun duyuyla doğrulandığını göstermek de gereklidir. Böyle bir doğrulama, o zaman ele geçer ki, aynı durumların tekrar ortaya çıkmasıyla aynı olayın da önceki gibi ortaya çıkışını görülebilsin. Şurası açıktır ki, böyle bir doğrulama, ancak sebebin şüphe götürmeyen duyuda ortaya çıkabileceği bir olay söz konusu olduğu zaman mümkündür. Meselâ, ansızın bir fırtına ile açık denizde bir çok balıkçıyı telef eden yüksek med, doğa bilimince, hava ile denizin önceki günlerdeki durumlarıyla açıklanır. Hava ile denizin felâket anındaki durumu, önceki günlerdeki durumlarıyla ne kadar çok birbirine bağlı zincirleme düzene getirilirse, felâket o kadar kolay anlaşılır.[52]

Yazar, fırtına ve med örneğinin dinî ve bilimsel anlayış açısından değerlendirilmesinin farklı olacağını ortaya koymakta ve şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Fırtına ile meddin şu açıklaması doğru mudur? O halde hava ile denizin aynı oranları oluşunca, bu olayın yine ortaya çıkması gereklidir. **Bilim bakış açısından baktığımız sürece olayları, ilâhî iradeden çıkartmak, bilimce bir açıklama olamaz.** Aksine bu, insanın onları anlamadığını itiraf etmek olur; çünkü özel olaylarda böyle iradelerin varlığı gösterilemez. Gösterilemeyeceği için bu açıklama inceden inceye de araştırılamaz. İşte ancak bundan dolayı, aksine dine eğilimlerinin yokluğundan değil, Galileo (1564-1642), Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), bilinen amaççı sebeplerin bilimsel olmadıklarını açıklamışlardır.

Belirli bir olayın, özel olarak açıklanmasına olan ihtiyacı, yalnız "Doğal Sebepler Kanunu" karşılayabilir. Galileo, bu şekilde göstermiştir ki, çeşitli astronomi varsayımları üzerine olan anlaşmazlıkta, "İlâhî Kudret"e başvurmak hiçbir yarar sağlamaz. Çünkü, **üstün kudret sahibi olan Allah'a, "güneşi, dünyanın etrafında döndürmek", "dünyayı, güneşin etrafında döndürmek" kadar kolaydır.**"[53]

Mehmed Şevketî'ye göre, dinî anlayış da, bilinmeyeni bilinene döndürür (indirger). Fakat bu bilinen, burada alışıldığı üzere, bilinen varlık sahibinin iradesidir. Dinî farkındalık ve uyanıklılık, ilâhî bir iradenin, neye iliştiğini bilmek inancında

[51] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1356.
[52] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1356.
[53] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1356-1357.

bulunur ve olaylarda bu iradenin tecellisini gözlemler. Bu anlayış, kendini merkeze koyar, yahut orada bulunduğuna inanır, oradan da bütün varlık dairesini gözlemler.

Burada, dinî anlayışta söz konusu olan güçlük, bu dairenin kendisiyle nitelendiği bölgenin (dizinin) yarısının bilinmemesidir. Bir merkezden başlayarak birçok çeşitli daireler oluşturulabilir. Bundan dolayı, her bir merkezî anlayış, sırf, "düşünmeye dayanan felsefe" biçiminde denendiği gibi duyulabilir olayların algılanmasına bakarak sönük kalır.[54]

Mehmed Şevketî, dinî ve bilimci anlayışın tamamen farklı olmakla birlikte yine de bir araya gelebilecekleri imkânından söz etmektedir : "Şu halde, dinî anlayışın, deneybilimci anlayıştan esas olarak farklı olmasıyla birlikte, bunların bir yere gelip birleşebilmeleri olabilirliliği vardır. Deneybilim, varlık alanında hareket etsin de bir merkez bulunabileceğini, bu merkezin de dinin asıl saydığı merkezin aynısı olabileceğini düşünmesin. Bu doğru olamaz. Şurası da açıktır ki, insan, varlık eğrisinin birçok noktalarını belirledikten sonra, merkezin nerede aranılması gerektiğine karar verecek durumda bulunmuş ve bu sûretle de varlık merkezine inanmakla, basamak basamak, fakat sürekli biçimde deneybilimlerin etkisi altına girmiş olur. Öbür taraftan ise din, bir merkez bulunduğuna, düşüncenin en yüksek meselesinin de bunu bulmak olduğuna kanaatte devam ettikçe, deneybilim için büyük değeri içermiş olur."[55]

Şevketî, buraya kadar verdiğimiz düşünceleri, kaynağını vermediği bir kitaptan dinî ve bilimsel anlayış ve bakış açısı ile ilgili olarak aktardıktan sonra bu konuda birtakım açıklama ve değerlendirmeler yapmaktadır: "Bu eser (şu seçkin felsefe eseri), bize bildiriyor ki, **din ve bilim, her biri başlı başına kendi bakış açılarına sahiptirler, aralarında karşıtlık olmamakla beraber birisinden ötekine geçilemez, birisi ötekinin yerine alınamaz; her biri kendi sahası çerçevesinde, Varlığı, gereklilik ve zorunluluk ölçüsünde açıklar ve bu biçimde, yaratılışımızın derinliklerinde gizli olan türlü türlü anlamak ihtiyacını karşılar.** Bundaki incelemeler gösteriyor ki, "Din, avâmın ilmidir" hükmü, işin özüne uygun olmak şöyle dursun, ilmin bugünkü yüce gelişmeleriyle birlikte filozofların seçkinleri bile dinin en yüksek basamağını, henüz sezmekten ileri gidememişlerdir. **İlme karşı derin bir saygı ve aşk içeren, "İlim, seçkinlerin dinidir" sözü ise, felsefî açıdan ancak bir his ve duygudur. Gerçekte bilim başkadır, din başkadır.**"[56]

Mehmed Şevketî, "Din, avâmın ilmidir" ve "İlim, havâssın dinidir", şeklindeki sözlerin değerlendirmesini yaptıktan sonra din ile ilgili olarak o dönemde, Abdullah Cevdet'in de içinde bulunduğu kişileri ima ederek, bunlar tarafından yapılan birtakım değerlendirmelere ve yorumlara işaret ederek, kendi düşüncele-

[54] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1357.
[55] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1357.
[56] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1358.

rini ortaya koymaktadır. O, "Din, avâmın ilmidir" ve "İlim, seçkinlerin dinidir" sözlerinin asıl ve zâhirî anlamında anlaşılmasının tutarlı olmadığını, gerçekte din ve bilimin başka şeyler olduğunu, ancak Din'e, ilmî ve pratik değer verilmesinin, Bilim'e de dinî kuvvet eklemenin, insan mutluluğunu sağlayacağını da vurgulamaktadır. Ona göre, "İnsanlığın her yönden mutluluğunu üstüne alan, "İlâhî Kanunlar" demek olan "Din"e, diğerlerini geride bırakarak bolluk ve mutluluğu gösterebilmesi için, önce uygulamada değer vermek gerekir. Buna, "İlmî değer" eklemek de, "Güçlü Doğa Kanunları" demek olan "İlme, Dinî Güç" eklemeye bağlıdır. Bu oluşunca, her amaca ulaşmak kolay olur." [57]

Şevketî'nin, "Din Felsefesi'nden" adlı bu yazısı, ilmî anlayış ile dinî anlayışın ayrıldıkları noktaları ve bazı noktalardaki yakınlıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yazı, daha çok din-felsefe münasebeti ve Din Felsefesi'nin metodolojisi üzerine kısa bir giriş sayılabilecek yazıdır. Temel yaklaşım olarak da, din ve bilim arasındaki farklılık üzerine yöntembilimsel bir çözümleme denemesinin aktarımı ve bir değerlendirmesi sayılabilir.

Burada kendisine yer vereceğimiz bir başka yazı, yine Mehmed Şevketî'nin "**Felsefe-i Dîn**"[58] adlı yazısıdır. Onun bu yazısının yayımlanış tarihi, 1340 (1924)'tır. Şevketî, bu yazısını iki kısımda, ilkinde, **dinin mahiyeti** ve ikincide ise, **dinin inkişâfı**nı konu edinmiştir. O, dinin, daha ziyade bir duygu olmasının ötesinde, "insanın, ilâhî varlıkla bir münasebeti" olduğu tezini öne çıkarmaktadır.

Din konusunda araştırma yapmak için aranan belli şartlar var mıdır? Dinin mahiyeti nedir? Onun kaynağını nerede aramak gerekir? İnsanın duyguları ve hissiyatı, geçirdiği bir takım tecrübeler, ruh halleri, dinin oluşumu için yeterli midir? Yoksa dinin, ilâhî olan bir yönü yok mudur? Dinin gelişiminden söz edilebilir mi? Eğer edilebilirse, nasıl bir gelişimden söz edilebilir? Dinî değerler nasıl ortaya çıkmıştır ve bunları nasıl anlamak ve değerlendirmek gerekir?

Ona göre, din tahsil etmek için iki öncelikli şart mevcut olmalıdır: Bir harîci, bir derûnî; bir kabul olunan, bir de yaşanılan iş. Birincisi, "bir gayb âleminin kabulü"dür. İkincisi, "ahlâkî yaşama olgusu", "vicdan", "iyi ve kötüyü ayırt etme derunî olgusu"dur. Bununla birlikte bunlar, ne tek tek, ne de birlikte insanın, husûsî bir ad, bizzat "din" adı verebileceği surette özel bir çeşit olarak bir şey ortaya koymazlar.[59]

Şevketî, aslında bu iki şartın, faraziye olarak dinin temelinde aranan şeyler olduğunu, ancak bunların, her ikisinin de dinin temeli olarak yeterli şeyler olmadı-

[57] M. Şevketî, A.g.m., A.g.d., sayı 62, s. 1358.

[58] Mehmed Şevketî, "Felsefe-i Din", *Cerîde-i İlmiyye*, İstanbul, 1340, sayı 69, s. 2200-2207; sayı 72, s. 2328-2333. Şevketî, bu yazısını, "Dinin Mahiyetinin İzahı" ve "Dinin İnkişâfı" başlıkları altında iki sayıda yayınlamıştır. "Dinin Mahiyeti'nin İzahı" başlıklı kısmın sonunda bulunan "1339 tarihi", bu yazının kaleme alınış tarihini göstermektedir. Şevketî'nin bu yazısının sadeleştirisi için bkz. M. Şevketî, "Din Felsefesi", *Din Felsefesine Giriş*, (Haz. ve Çev. Bayram Dalkılıç), Konya, 2004, s. 39-60.

[59] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 69, s. 2200.

ğını ileri sürmektedir. Ona göre, "dinin yegâne esası olmak üzere, ne ahlâk yeterli gelir, ne vicdan. Biz, dine nispet olmaksızın, "vicdan heyecanları" yaşadığımız gibi, dinî olmayan bir ahlâk da vardır. Fakat her ikisini de birleştirmek öyle nadir biçimde yakın bulunmuştur ki, ahlâk, tarihî olarak her yerde ve her zaman dinî giysi içinde ortaya çıkmıştır"[60]

Şevketî'ye göre, yalnız duyguyla iş bitmez. Dinî değerler, hissedilerek kavranılmadan önce, ilkin Cenâb-ı Allah'ın var olduğunun kabul edilmiş olması gerekir. Dinin kaynağı olmak üzere, çoğunlukla ilân edilmiş olan korku ve umut, ancak daima kendinden korkulan ve umulan bir şeyi önceden farz ederler. Böyle bir şeyin de yalnız duyulmuş değil, düşünülmüş olması gereklidir.[61] O, dinin mahiyetine ait olan şeyleri: Belirli bir Tabiat ötesi, belirli bir rûhiyât, sabit bir ahlâk ile bunun hepsinin etkin bir ulûhiyet fikrinde birleşmesi"[62] olarak sıralamaktadır. Şu halde onun ifadesine göre, din, ne yalnız insanın bilgisinden (marifet), ne yalnız bir duygusundan, ne de mücerret temayül yahut sade davranışından ibarettir. Belki, insanın bütün rûhî fiillerinin birlikte bir tesirine dayanır.[63] Yine, din, insanın sonsuz ve ebedî olan ilâhî varlığa göre vaziyet almasıdır.[64]

Şevketî'ye göre, din, nerede yalnız bir yahut diğer ruhî faaliyetin eseri olmak üzere mülahaza olunursa, algı ve anlayışta tek taraflılık oluşur. Dinin bir çok tarifleri bu suretle tek taraflı ve binaenaleyh savunulması mümkün değildir. Bu noktada Şevketî, Locke (1632-1704)), Spinoza (1632-1677), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Schleiermeiher (1768-1834), Hoffding (1843-1931), James (1842-1910) gibi filozofların din tanımlamalarını tek taraflı olarak değerlendirmektedir.[65]

Şevketî, dinin gelişmesi başlığı altında, iki şeyin anlaşılabileceğini, bunlardan birinin, insanın iç yapısında bir gelişme, meselâ, dindarlık gelişimi; diğerinin de dış şekillerin, ameller, ananeler ve kitapların, yani hars tezahürü olmak üzere dinin gelişmesi olduğunu ileri sürmektedir.[66] O, ayrıca "dinin inkişâfında hakikat durumunda gelişen şey nedir?"[67] sorusunu sormakta ve bu sorunun cevabını aramaktadır.

Ona göre, ilâhî vahdaniyet ile bunun inkişâfına ait sayılamayacak her şey aşağı, gerileme ve düşüştür. Dine göre düşünüldüğü zaman, inkişâf ve tekâmülü icap ettiren ve gerekli kılan, bizzat Cenâb-ı Hakk'ın iradesidir.[68]

[60] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 69, s. 2201-2202.
[61] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 69, s. 2203.
[62] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 69, s. 2203.
[63] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 69, s. 2204.
[64] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d, sayı 69, s. 2204.
[65] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 69, s. 2205.
[66] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 72, s. 2328.
[67] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 72, s. 2330.
[68] M. Şevketî, "Felsefe-i Dîn", A.g.d., sayı 72, s. 2332.

Mehmed Şevketî, Felsefe-i Dîn adlı bu yazısında, daha önce ele alınan Memdûh Süleyman'ın yazısında ortaya koymaya çalıştığı dinin tanımı ve kaynağı problemine, tamamen farklı ve zıt bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, ayrıca dinin gelişimi konusunu da değerlendirmeye çalışmıştır.

Buraya kadar kendilerine yer verdiğimiz yazarların yazıları, temelde dinin bizzat kendisiyle ilgilenmektedir. Din felsefesinin, daha problemlerini tartışmadan çözmesi ve ele alması gereken amacı da, alanı olan dinin ne olduğu, kaynağının nereye kadar uzandığı ve nasıl bir gelişim sergilediği, sorularının ve konularının açıklamalarını yapmak olsa gerektir. Gerçi bunu, Din Felsefesi'nin dışındaki diğer din bilimleri de konu edinir. Buradaki yazılar, zaman zaman savunmacı sayılabilecek özellikler barındırsa da onların belli bir düzlemde felsefî sayılabilecek yaklaşımları da sergiledikleri söylenebilir.

Bu kısımda yirminci yüzyılın başlarında, Türkiye'de ortaya konulan ve Din Felsefesi'nin bazı problemlerinin ele alınışına giriş ve örnek sayılabilecek bazı yazıları ortaya koymaya çalıştık. Şimdi Din Felsefesi ile ilgili olarak bu dönemde yazılmış olan, ancak öncekilere nazaran daha sistemli ve problematik sayılabilecek diğer yazıları değerlendirmeye gayret edeceğiz. Bu aşamada, ilk olarak ele alacağımız çalışma, din felsefesinin farklı problemlerine, geniş bir çerçevede yaklaşımda bulunulan bir eserdir.

II- PROBLEMATİK SAYILABİLECEK İLK ÇALIŞMALAR

A- ÖMER FERÎD KAM'IN DİN FELSEFESİ'NE YAKLAŞIMI

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, Türkiye'de Din Felsefesi ile ilgili sayılabilecek çalışmalardan birisi de **Ömer Ferîd Kam**'ın[69] ***Dinî Felsefî Musâhabeler***[70] adlı eseridir.

[69] Ferîd Kam, 1864 yılında İstanbul'da Beylerbeyi'nde doğmuştur. Babası askerî doktorlardan Ahmet Muhtar Paşa'dır. Ferîd Kam'ın daha uzak dedeleri Çankırılı olup Deli Kurtoğullarındandır. Ferîd Kam, ilköğrenimini Beylerbeyi Rüştiyesi'nde yapmış, sonra özel derslerle bilgisini artırmıştır. Babası, tıbbiyeye yazdırmışsa da burası mizacına uymadığından iki yıl sonra buradan ayrılarak, Hukuk Mektebi'ne yazılmış, fakat ikinci yılda, babasının ölümü üzerine buradan da ayrılmak zorunda kalmıştır. Okumaya çok hevesli olduğundan tanınmış hocalardan Fransızca, Farsça, Arapça dersleri aldı. Bu arada devrinin seçkin ilim adamlarından olan Nüzhet Efendi'nin de ilim ve irfanından yararlanmayı ihmal etmedi. Kısa zamanda ilerlettiği Fransızca ve Arapça ile Farsça onun ufkunu genişletmişti. Fakat onun araştırıcı zekâsı derinlere dalmak istediğinden, vazifesi dışında ayırabildiği saatlerde, medrese öğreniminin bir başka şekli olan cami derslerine devama başladı Fatih Camii'ndeki bu derslere büyük bir intizam ve gayretle devam ederek 1905 yılında müderris M. Âsım Efendi'den icazetname aldı. Ferîd Kam'ın felsefedeki inceleme ve araştırmaları Süleymaniye Medresesi'ndeki Umumî Felsefe dersleriyle genişlemiş ve bu münasebetle, eski Hint ve Çin'den başlayarak, bütün doğu ve batı filozoflarını tenkit ederek birer birer okuyup incelemiş ve her biri hakkındaki düşüncelerini ayrıca kaydetmiştir.

Ferîd Kam 1987'de önce Hariciye Nezareti tercüme odasına mülâzim olarak girer. 1888'de imtihanı kazanarak Maarif Nezareti'nde Fransızca öğretmeni olur. Bu vazifelerde epeyce yükselir ve nihayet 1914'te İstanbul Dârülfünûnu (Üniversitesi) Türk Edebiyatı öğretmenliğine tayin edilir. Burada müderris (Profesör) unvanını alır. 1917'de "Medrese-i Süleymâniye" de "Felsefe-i Umûmiye →

Ferîd Kam, bu eserinde ele aldığı problemleri, sekiz ayrı bölümde, sohbet, ve diyalog tarzında, sorularla yoğunlaştırılmış ve bu sorulara aklî, mantıkî, şümullü ve bakabildiği seviyede de objektif bir çerçevede tartışmaya ve değerlendirmeye çalışmaktadır.

Acaba Ferîd Kam, Din Felsefesi çerçevesinde değerlendirilebilecek hangi konulara yer vermiştir? O, bu konuları hangi düzeyde ve hangi bakış açısıyla ve yöntemle ele almıştır? Onun bu çalışmada ortaya koyduğu çerçeve, Din Felsefesi içerisinde değerlendirilebilir mi? O, böyle bir amaç taşımakta mıydı? Ayrıca o, din felsefesi problemleri içerisinde yer alan herhangi başka bir konuyu başka çalışmalarında ele almış mıdır? Şimdi onun, bu sorulara ve konulara yaklaşımını ve bakış açısını belirlemeye çalışalım.

O, ilk sohbette şu sorulara cevap aramaktadır: Kur'ân'da her şey var mıdır? Kur'ân'da her şeyin özü ve esası mı vardır, yoksa onların tafsilâtı yok mudur? Kur'ân'da neden tafsilât yoktur? Fikrin çıkış kaynağı ve dinin üstünlüğü nedir? Kur'ân'ın tertibi iyi değil midir? Âlemde bir gizli intizam söz konusu mudur? Yaratılışta bir noksanlık ve eksiklik var mıdır? Yaratılışta noksanlık görenlerin mükemmelliği nereden gelmiş? Din ortadan kalkarsa ne gibi sonuçlar ortaya çıkar?

Ferîd Kam, bu konuda şunları ifade eder: "Kur'ân'da aradığınız şeyleri aramak, hiç bir yönden doğru değildir. Dediğimiz tarzda bir kitap, gökten indirilmiş bir kitap değil, olsa olsa bir ilimler ansiklopedisi olabilir. Kur'ân-ı Kerîm, eski ve yeni

→

Tarihi" müderrisliğine 1918'de de "Dâr'ül-Hikmet'il-İslâmiyye" (İslâm İlimler Akademisi) üyeliğine atanır. 1919'da Edebiyat Fakültesi "şerh-i Mütûn" (Eski metinlerin şerhi) müderrisi olarak tekrar Dârülfünûn'a girer. Millî Mücadele'den sonra bazı resmî dairelerin lağvı üzerine bir ara açıkta kalırsa da 1924'te Dârülfünûn "İran Edebiyatı" müderrisliğine tayin edilir ve bu vazifesi 1933'te Dârülfünûn'un lağvına kadar devam eder. Ferîd Kam'ın bundan sonraki hayatı çok sevdiği hocalık mesleğinden ayrılmanın üzüntüsüyle ve hevesli, kabiliyetli taleplerinin müşküllerini çözmekle geçer. Nihayet 1943 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Ankara Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesinde eski kürsüsüne tâyin edilir. 21 Mayıs 1944 Pazar günü akşamı vefat etmiştir.

Eserleri: a- Manzumeleri: *Türrehât*, İstanbul, 1303; Başka manzumeleri, *Türrehât*'tan sonra yazdığı şiirler; Kıt'a ve Rubaileri; Farsça şiirleri.

b- Edebiyat Tarihi'ne ait eserleri: *Asâr-ı Edebiyye Tetkikâtı Dersleri*; *Metin Şerhleri*; *İran Edebiyatı Tarihi*; *Sabit ve Baki.*

c- Dine ve felsefeye ait eserleri: *Dinî Felsefî Muhasebeler*, İst., Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329. (Bu kitap Sayda'da (Lübnan'da) Arapça olarak ve Kazan'daki gazetelerde yayınlanmıştır.); *Vahdet-i Vücûd*, İst., Matbaa-i Âmire, 1331; (Ferîd Kam'ın bu eseri Arapça ve Azerî Türkçesine tercüme edilmiştir. Sadeleştirileri yapılmıştır.); Kınalızâde Ali Çelebi, (*Dârülfünûn Edebiyatı Fakültesi Mecmuası* 1916, sayı: 4); *Felsefe Tarihi Notları; Va'zlar; İlm-i Ahlâk,* Ankara, 1339-1341.(Emile Boirac'm *"Felsefenin İlkeleri"* adlı eserinin "Ahlâk İlmi" kısmının ilâvelerle tercümesidir.); *İlm-i Maba'dettabia*, İst., 1341 -1343. (Emile Boirac'ın kitabının 23. basımından tercüme edilmiştir.); *Eski İran'da Felsefe*. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Profesör Ömer Ferîd Kam'ın Hayatı ve Eserleri", *Ö. F. Kam, Dinî Felsefî Sohbetler*, (Sad. S. H. Bolay), Ankara, 2003, s. 7-12; S. H. Bolay, *Ferit Kam*, Ankara, 1988, s. 7-17, 24-35; M. Nazmi Özalp, *Ömer Ferid Kam*, İstanbul, 2000, s. 11-44.

[70] Ömer Ferîd Kam, *Dinî Felsefî Muhasebeler*, İstanbul, Sırât-ı Müstakîm Matbaası, 1329, (Eserin sadeleştirisi, Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, (Sad. S. H. Bolay), Ankara, 2003).

ilimleri kendinde toplamıştır… Onun üslûbu, metodu, tertîbi, rahmânîdir (ilâhîdir), insanî değildir."[71]

Ferîd Kam'a göre, aklen miktarının tahdîdine imkân düşünülemeyen insanın meydana getirdiği eserler, esas itibarıyla tabiatta nasıl mevcut ise, bütün maddî ve manevî hakikatlerin hepsi de öylece Kur'ân'da mevcuttur. Şu hale göre, bir âyet-i kerîme'nin mânâsı tafsîlî değil, icmâlî, yani topluca ve özet halindedir. Eğer tafsîlî olmasını Allah murâd etseydi, elimizdeki yüce Kur'ân nüshası, hâl-i hazırdaki hacminin, en azından bin kere daha büyük olması lâzım gelirdi. Cenâb-ı Hak insanda kâinatı nasıl öz halinde bir araya getirdi ise, sonsuz sayıdaki ilâhî hükümlerini de öylece bir araya getirmiştir.[72]

Ferîd Kam, "Kur'ân'daki mânâların, yüksek ilâhî hükümlerin sayfalar halinde yazılabilmesi için denizler mürekkep olsa, o ilâhî mânâlar ve hükümler bitmeden evvel, denizlerin biteceği, onların bir misli daha getirilse yine onları yazmaya ve tamamlamaya yetmeyeceği"[73] şeklindeki âyetin, belki Kurân'ın şu tafsilâta göre öz halinde ve topluca (mücmel), fakat hakikatleri bütün detayları ile ortaya çıkarmak için, mü'minlerin müracaat edecekleri biricik ve tükenmez bir irfan hazinesi olduğuna işaret olduğunu ve bu âyetin, ilâhî ilmin, tafsilâtının teker teker bildirilmediğine, bu tafsilâtın Kur'ân'da ya açıkça veya delâlet yolu ile beyan buyrulmuş olduğuna delil olabileceğini belirtmektedir.[74]

Kam, Dozy'nin, *"İslâm Tarihi"*[75] adlı kitabı münasebetiyle, Dinsizlik Hastalığı diye bir şey var mıdır? Aklın yanılması mümkün müdür? Aklın dinî saha ile ilişkisinden söz edilebilir mi? Avrupa ve dinsizlik ilişkisi nedir? Dinsiz kişi ve fazilet arasında olumlu bir ilişki mümkün müdür? Dinsizin hali ve psikolojisi nedir? Dinsizlerin âlem görüşü nasıldır? Dozy ve benzerlerinin maksatları nedir? Dozy herhangi bir dine inanıyor muydu? Hz. Peygamber ve Hz. Mûsâ arasında vahiy alma açısından bir benzerli var mıdır? Yoksa her iki peygamber vahiy almaları açısından farklı mıdırlar? Niçin sadece Hz. Peygamber'e saldırı yapılmaktadır? gibi sorular çerçevesinde o günlerde gündemde olan Dozy'nin kitabının çevirisi ve etkilerini tartışmaktadır. Biz şimdi onun bu konulardaki görüşlerini ortaya koymaya çalışalım.

Ferîd Kam, "medeniyetin yeni dini olan dinsizlik" diye nitelediği durum hakkında şu değerlendirmeleri yapar: "Dinsizlik hastalığı gibi, kavurucu bir hummaya tutulanlar, yahut tutulmak istidadında olanlar için faydadan hâlî değildir, sanırım.

[71] Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, s. 23.
[72] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 24.
[73] Kur'ân-ı Kerîm, Kehf, 18/109.
[74] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 25.
[75] Dozy'nin bu kitabı, o günlerde *"İslâm Tarihi"* başlığı ile Abdullah Cevdet tarafından çevrilmiş, pek çok karşı çıkış ve eleştiri ile karşılanmıştır. Ferîd Kam da gündemin gereği olarak konu edinmiştir. Bu kitapla ilgili olarak o günlerde pek çok yazı, inceleme ve eleştiri ortaya konulmuştur.

İnsan maddî gıdasının iyisine, kötüsüne nasıl dikkat ederse, manevî gıdası demek olan fikir bilgilerinin sağlam ve bozuk olanına da öylece dikkat etmelidir."[76]

Ferîd Kam, aklın tek başına bazen yanılgılara düşebileceğini söylemektedir. Ona göre, aklın garip halleri vardır. Elindeki mükemmel vasıtalar olmazsa insana büyük hatalar işlettirir. Akıl, hükmündeki isabeti temin için pek çok şeylere muhtaçtır. Başlangıç ve son (Mebde' ve maâd)la ilgili mühim meselelerde akıllarını iyi kullanamayanlar, hakikate kolay kolay ulaşamazlar, büyük zararlara uğrarlar. Fakat gariptir, herkes her şeyde aczini itiraf eder, dinî meseleler gibi yüksek konularda asla aczini itiraf etmez, allâme-i cihân kesilir. Meselâ birisine, 'Bir şarkı söyle', dersiniz. Mûsikî ile meşgul olmadığını söyler. 'Şu saatimi tamir ediver', dersiniz. Saatçi değilim, demekten çekinmez. Sonra, 'Allah var mı, yok mu?' diye sorsanız, olur olmaz bir sürü şey söyler. İnsanı sorduğuna soracağına pişman eder. Din hususunda cesur ve cüretli olanlar işte hep bu kabildendir. Âlemde bedihî gibi görünen pek çok şeyler vardır ki inançlara taban tabana zıttır. İnsan sırf aklının, sırf hissinin gerektirdiği şeylere mağlup olursa bu gibi şeyleri tereddütsüz kabul eder. İnsaf edelim, astronomi kitaplarında okumamış olsaydık, bugün bedahet derecesinde bir sabit hakikat olan arzın hareketini mi, yoksa güneşin hareketini mi kabul ederdik? Hiç şüphe yok ki güneşin hareketini kabul ederdik. Çünkü ilk bakışta zihnimize şu fikir gelirdi: 'Adam sen de! Gören göz şahit ister mi? İşte pekâlâ görüyoruz ki hareket eden güneştir. Bunda düşünecek, tereddüt edecek ne var? Arzın hareketi kabul olunabilir mi? O koca kütle, dağlarıyla, denizleriyle bir kere yerinden oynayıp bulunduğumuz noktanın aksi yönündeki noktaya yönelmiş olursa, üzerinde ne var ne yok, tepetaklak olur gider.' İşte size aklın, apaçık (bedâheten) sabitliğine hükmettiği bir yalancı hakikat![77]

Ferîd Kam'a göre, **dinsiz bir adam için ne fazilet vardır, ne de vicdan.** Bunların varlığında ısrar ederse, o kimse, iddiası ispatsız boş lâf olmaktan öteye gidemez. O gibi adamlar fazilet nâmına nefislerinde hüküm süren yüksek duyguları kendi içtihatlarının mahsulü sanırlar. Kendilerinin, çevrenin, âdetlerin, ilk aldığı terbiyenin tesiri altında bulunduklarını unuturlar.[78]

Hayatın sıkıntı ve felâketlerine ancak din ile mukavemet edilir. Dünyanın lezzeti de o his ile mümkündür. *"İnsan dünyada kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?"*[79] âyetinin yüce mânâsı uyarınca insanı bu dünyada öyle ilâhî emirlerden azade, başıboş gezdirmezler. İnsan maddeten nasıl bir takım kayıt ve şartlara tâbi ise, manen de öyledir. Bizim görmediğimiz bir kuvvet dâima bize hâkimdir.[80]

Ferîd Kam'ın bu ifadeleri, vicdan ve fazilet konularında daha önce bu konuda düşüncelerine yer verdiğimiz Mehmed Ârif'in görüşlerini hatırlatmaktadır. O da din olmaksızın vicdanın olamayacağını savunmaktaydı.

[76] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 37-38.
[77] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 39-40.
[78] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 42.
[79] Kur'ân-ı Kerîm, Kıyâmet, 75/ 36.
[80] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 45.

Din ve dünya saadeti nedir ve mümkün müdür? Dünya meşakkati niçin vardır? Pesimistlerin, ve İslâm'ın hayat anlayışı nasıldır? Din insana zorluklara karşı dayanma gücü verir mi? Schopenhauer (1788-1860) ve öncüllerinin görüşleri nedir? Dindarda saadet mayası var mıdır? İlim ve felsefe, iman kalp ilişkisi nedir?

Din, insanı dünyadan soğutup zevklerden uzaklaştırır mı? İnsan, her hakikat üzerinde derinleşir mi? gibi sorular, Ferîd Kam'ın bir başka bölümde cevaplarını araştırdığı ve tartıştığı sorulardır. Şimdi onun bakış açısından bu soruların açıklaması üzerinde duralım.

Ferîd Kam'ın ifadesine göre, "dünyada rahat yoktur. Gerek dinen, gerek aklen düşünelim; netice aynı yola çıkar. Yani dünya, hemen hemen Pesimistlerin (dünyayı fena gören karamsar kimseler) fena gördükleri kadar fenadır. Fakat dindar bu fenalıkta hikmet, dinsizler ise kötülük görürler. Bazı hakikatler, akıl ile naklin ortak malıdır. Pesimistler böyle demiş diye, onların her birini ayak altına alıp çiğnemek haksızlık olur. Her şeyi itidal ile düşünmeli. Neticedeki hükmün isabetine bakmalı, kızgınlık ve acele cahilliğin etrafında dönen iki uydudur. Cenâb-ı Hak dünyayı niçin böyle yaratmış. Hakikatte bu da bir sualdir. Bu mesele filozoflar arasında büyük münakaşalara sebep olmuş; felsefe kitaplarında bunlar müstakil bir bahis teşkil etmişlerdir. Hatta bazı filozoflar âlemde fenalığın varlığını, Cenâb-ı Hakk'ın Latîf, Kâdir ilimleri ile bağdaşır görmüyorlar. Bunlar,

'Cenâb-ı Hakk'ı fenalığı yaratmağa muktedir idi; yahut değildi.

Yaratmağa muktedir olduğu halde yarattı ise, Latîf olmaması lâzım gelir,

Muktedir olmadığı için yarattı ise, Mutlak Kudret'e sahip olmaması gerekir', diye mukassim bir kıyas (içinden çıkılması güç ikili bir kıyas)[81] tertip ediyorlar.[82]

Ona göre, Pesimizm,[83] Optimizm,[84] Determinizm, gibi çeşitli akımlara mahsus fikirlerin İslâmiyet'te varlığını inkâr, yahut ayıplamak biraz değil, geri zekâlı olmaya

[81] Mukassim kıyas, öncülleri bitişik ve ayrık şartlı önermelerden kurulan bir kıyas olup, öncüllerdeki şıkların yani seçeneklerin ayrı ayrı değerlendirilmesiyle sonuca varılan kıyastır. Bu kıyasa "dilem", "ikilem", "iki yönlü, iki kanatlı kıyas", "Büyük önermeyi ikiye bölen veya iddiayı iki şıkka bölerek kanıtlayan kıyas" gibi adlar verilmiştir. Bu kıyas, Bileşik Kıyaslar arasında gösterildiği gibi, Şartlı Kıyaslar arasında da gösterilmektedir. Basit yapıcı dilem, basit yıkıcı dilem ve Karmaşık yapıcı dilem, Karmaşık yıkıcı dilem olmak üzere dört dilem kalıbı ortaya çıkar. Bkz. Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedat*, (Sad. Necati Demir), Ankara, 1998, s. 96-97; Necati Öner, *Klâsik Mantık*, s. 129; Necip Taylan, *Mantık*, s. 157; İbrahim Emiroğlu, *Ana Konularıyla Mantık*, s. 198-204; Doğan Özlem, *Mantık*, s. 180-183.

[82] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 57-58.

[83] Pesimizm, âlemin kötü olduğunu veya hayata kötülüğün hâkim olduğunu ve gittikçe de bu hâkimiyetin artacağını ileri süren akım. Bu akımın aşırı şekli ise âlemde kötülükten başka bir şey görmez. Bkz. S. H. Bolay, A.g.e., s. 262.

[84] Optimizm, âlemin en azından mümkünün en iyisi olduğunu kabul eden mutlak iyimserlik ve âlemin iyi olduğunu, en azından hayatta iyiliğin kötülüğe galip geldiğini, kötülüğün izafî bir görünüşten ibaret olduğunu kabul eden izafî iyimserlik olmak üzere iki kısma ayrılabilen akımdır. Bkz. S. H. Bolay, A.g.e., s. 235.

bağlıdır. Çünkü o fikirler, hiçbir zaman o cereyanların kendi öz malı değildir. Hepsi, ilâhî mutlak hakikatlerdir.[85]

Ferîd Kam, **gaye ve nizam delili içinde sayılabilecek birtakım görüşlere de yer vermektedir**: "Ahengine hayran olduğum ilâhî kudretin eserlerine baktım. Hikmet sahibi olan o yüce sanatkârın kudreti, aklıma durgunluk verdi. Kendi kendime: 'Ne büyük kuvvet! Ne büyük tasarruf!', dedim. Cenâb-ı Hak, nasıl inkâr olunur? Bu kadar yaratılış harikaları, bu kadar sanat incelikleri, kendi şuuruna sahip olma özelliğinden bile mahrum olan bir kör kuvvete nasıl bağlanabilir? Kendi kendinden haberdâr olmayan bu kör kuvvet, nasıl olur da insan gibi idrâk sahibi bir yaratığı meydana getirebilir? Âlemdeki bu intizam, nasıl olur da "tesadüf" denilen bir kör kelimenin mânâsız kavramıyla meydana gelir? En küçük sonsuzdan en büyük sonsuza kadar her şeyde tecelli eden bu devamlı intizamın, her şeyi ayarlayan bir hikmet sahibinin sanatı ve tertibi eseri olmadığı nasıl kabul edilir? Bana kalırsa tedbiri, tasarrufu kâinatta yürürlükte olan mutlak ilâhî kudreti kör kuvvet gibi hayal edenler, *"Onların kalpleri vardır, bunlarla idrak etmezler; gözleri vardır, bunlarla görmezler, kulakları vardır, bunlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir, hattâ daha sapıktırlar"*[86] ayetinin gerçek ifadesi olan kör gönül ve görmekten mahrum kimselerdir. Bunlar öyle kişilerdir ki, gemide giderken geminin hareketinden gafil olduğu için kara parçalarının hareketini zanneden algı yanlışlığı içindeki insanlar gibidirler. Bunun için böyle kişiler kendi gözlerinin körlüğünü unutup hakiki sanatkârı kör kuvvet şeklinde tahayyül ve tasavvur ederler. Daha doğrusu ilâhî hâdiseler aynasında, kendi gerçek görüntülerini görüyorlar."[87]

Ferîd Kam, **âlemdeki düzeni görmeyip, yaradılışta eksiklik arayanları,** "Acaba hilkate noksanlık isnat edenler, yaratılışın bu noksanını idrak edecek bu mükemmelliği nereden elde etmişler? Kendileri de o noksan yaratılışın parçalarından oldukları halde, yaratılışın noksanı hakkında verdikleri bu hükmün doğruluğunu bize ne ile temin edecekler? Hâşâ, noksan olan bir yaratıcının, yarattığı şeylerin de noksan olması lâzım gelir. Zîra, "Eğri bir şeyin gölgesinin de eğri olması zarurîdir. Eğer kendilerinde yaratılışın noksanlığına hükmedecek bir mükemmellik varsa, onların bu mükemmelliği mutlaka, onun fevkinde olan bir mükemmelliğin eseri olmak gerekir. Çünkü noksandan noksansız olan bir şey çıkmaz. Öyle mükemmel varlıkları yaratan bir yaratıcının yaratma ve kudretinin de noksan olamayacağı aşikârdır." şeklindeki ifadeleriyle, onların görüşlerinin mantıktan ve tutarlılıktan yoksun olduklarını belirterek, sorularla ve karşı cevaplarla eleştirmektedir.[88]

Ona göre, insanın ilmi, algılardan edinildiği ve duyulara dayandığı için, derinliğine araştırma sahasında fikir yürütmeye çalışınca, duyular haricinde bir şey

[85] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 67.
[86] Kur'ânı Kerîm, A'râf, 7/ 179.
[87] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 74-75.
[88] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 31-32.

kabul etmek istemez, onun gururu, daima kendini inkâr bataklığına saptırır, ilmini ihatasını sınırlı olarak değil, mutlak olarak gösterir.[89]

Acaba Ferîd Kam'a göre, yaratılışın bir amacı ve hikmeti söz konusu mudur? Ona göre, Cenâb-ı Hak, kendi varlığını bildirmek için bizi yaratmış, idrâk merkezi olan küçük bir kütleyi kafa tasının içine koymuş, onu dışarıdaki varlığın geçirdiği safhalardan haberdar edecek duyularla donatmıştır. Allah, beş duyuyu, meselâ görme gücünü yaratmamış olsaydı, görünen âlem bizim için yok hükmünde olurdu. Mevcut yaratılışımızla varlık âleminden bize bildireceği kadarını bildirmiştir. Fakat kim bilir bu âlemin, bizim hislere dayanan kavrayışımız dışında ne kadar çeşitli safhaları ve değişik halleri var? Biz onların ne olduğunu bilmeyiz. Çünkü bilmeğe yeltenecek olursak, dolaşacağımız daire yine beş duyu dairesinden başka bir yer olmayacaktır. Onun haricine çıkamayız. Kuruntunun yardımıyla yakuttan bir dağ tasavvur edebiliriz. Fakat yakut ile dağın, algıladığımız ve duyumladığımız şeyler cümlesinden olduğunu unutmamalıyız. Buradaki tasarrufumuz, parçaları maddeden alınan bir kuruntudan başka bir şey değildir. Yine Ferîd Kam'ın vurguladığı gibi, eşyada görülüp bizce kemâl adı verilen şeyin tabiatça esas maksat olmadığını, tabiatın, onun husulüne bilerek çalışmadığını iddia edenlerin bu iddiası, Cenâb-ı Hakk'ın mevcudiyetini teyit eden delillerin en kuvvetlilerinden sayılır. 'Oluşma âleminde görülen hallere uygun sebepler bulmak' demek, inattan, kibirden daha doğrusu, idraksizlikten başka bir şey değildir. Gerçekten gözün görmek, kanadın uçmak için yaratılmadığını, bunların, yaratıldıkları için o vazifeyi îfâ ettiklerini iki bin bu kadar sene evvel iddia edenler gelmiş, pek çok kimselerin, bugün bile bu inançta ısrarlı oldukları görülmüştür. Fakat âlem, görülen şeylerle, onu dimağımıza bildiren görme organı iki müstakil varlık olduğu halde görülen şeylerin hakikati ile, gözün bunların hakikatine uygun olmak üzere ihtiva ettiği sanatkârâne incelikler arasında nasıl bir karşılıklı zaruret, nasıl bir irtibat ve münasebet bulunduğunu azıcık insaflı düşünülecek olursa, aksi iddianın doğrulandığı görülür.[90]

Acaba, Allah'ın hakikati bilinebilir mi? Bu konuda, insan bilgisi sınırlı mıdır? Ferîd Kam, Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini, bu konuda düşünülmemesini ısrarla vurgulamaktadır. O varlık, hakikatine aklın ve nazarın nüfuz etmesine imkân olmayan Ulu Yaratıcı'dır. O'nun ne olduğu bilinmez, yalnız varlığı tasdik olunur. Allah, hatıra gelen her şeyden başkadır. O'nun zatî hakikatini idrak etmenin mümkün olmadığını idrak, tam idraktir, bunun dışında, başka fikirlere kapılmak tam şirk koşmaktır. Anadan doğma körlük, renklerin varlığını idrake mutlak engel teşkil ettiği gibi, bizde bulunan acz de, Allah'ın künhünü idrake en kuvvetli bir engeldir. Çünkü Cenâb-ı Hak, kendisini kuşatacak kuvveti, bizim dimağımıza koymamıştır. Çünkü o zaman kendisi kuşatıcı iken kuşatılmış olurdu. O'nun yüce zâtı bundan daha yüksek ve daha büyüktür. Anadan doğma âmâ için renkler hususunda yapacak bir şey kalırsa, o

[89] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 75.
[90] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 80.

da mahiyetine nüfuzdan vazgeçerek görenlerin, "Renk vardır", dediğini diliyle ikrar, kalbiyle tasdik etmekten ibarettir.[91]

Kam, "Yaratan'ın varlığı hususunda, bizi Cenâb-ı Hakk'ın varlığından haberdâr eden peygamberlerin sözlerine inanmağa, îman etmeğe mecbur olduğumuzu, çünkü anadan doğma körün renklere karşı hali, durumu ne ise, bizim de Cenâb-ı Hakk'ın zatî künhüne karşı hâlimizin, durumumuzun da aynen o olduğunu belirtmektedir.[92]

Kabristan ve ölüm, kabir ve tembellik, İslâm ve atalet ilişkisi nedir? İslâm'a atalet atfedenler ruh hastaları mıdır? İlim ruhun hakikatine ulaşabilir mi? Ölümden sonra ruh idrak eder mi, eğer ederse nasıl idrak eder? Dış âlemin ruha tesiri var mıdır? Ruh, bu tesirleri kabirde gözden geçirir mi? Çürümüş kemikler dirilir mi? vb. sorular, Ferîd Kam'ın ölüm ve ruh üzerine ele aldığı sorulardır.

Onun ifadelerine göre, varlıklar âleminde tecelli edip şeriat dilinde ruh, felsefe dilinde nefs-i nâtıka[93] (İdrak eden, Düşünen ve Konuşan nefs) denilen şey, rabbânî bir latifedir, **insan için ruhun hakikatini anlamak çok zordur, insan ruh hakkındaki incelemelerini ne kadar derinleştirirse derinleştirsin, emeği boşa gider, inceleme ve araştırma sahasından hiçbir şey elde edemeden çıkar.** İlim, ruhun özüne, zatî hakikatine değil, hal ve keyfiyetine, tesirlerine aittir. Ruh hakkında yapılan bütün araştırmalar bu noktadan ileri gidemiyor. Psikoloji âlimlerinin bu konudaki araştırmaları, bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalara benziyor. Bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar ise, onun mâhiyeti hakkında sağlam bir fikir veremez. Gölge, ancak o şeyin şekli hakkında yaklaşık bir fikir verebilir. Bu kadarcık malûmat ile de o şeyin hakikatine tamamıyla nüfuz edilemez. Ruh hakkındaki nazarî araştırmalar da hep bu kabildendir. Vâkıa ruhun muhtelif kuvvetleri, vücut üzerindeki tasarrufları hakkında araştırmalar yapılmamış değildir. Fakat bunlar, ruhun hakikatiyle ilgili şeyler değildir. Mâhiyeti anlaşılmayan bir şeyi delilsiz, ispatsız inkâr edip işin içinden çıkmak da kestirme bir yoldur. Maddeciler de ruh meselesinde bu yolu seçmişler, yâni meselenin halline, inkâr yolu gibi en kestirme bir yoldan gitmişlerdir. Lâkin ruhun varlığını kuvvetlendiren deliller günden güne çoğalmakta, maddecilerin dayandıkları çürük deliller gittikçe kuvvetini kaybetmektedir.[94] Öldükten sonra, ibret nazarları önünde tecelli edecek olan temaşanın hakikatini Allah'tan başka kimse bilmez.[95]

Kam, bu konunda din koyucusu tarafından bildirilen şeylerden başkasının öneminin, mânâsının olmadığını, ruh hakkında birtakım düşüncelerde bulunduktan sonra, "dağılmış parçaların bir araya getirilerek diriltilmesi"[96] şeklinin gözünün

[91] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 84.

[92] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 84-85.

[93] Nefs-i Nâtıka, eserin sadeleştirisinde, "Konuşan nefis" şeklinde verilmiştir. Oysa bunun aynı zamanda, "idrak eden, düşünen ve konuşan nefsi" karşıladığı üzerinde daha önce durmuştuk. Burada da aynı anlamının geçerli olacağının uygun olduğunu düşünüyoruz.

[94] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 97.

[95] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 102.

[96] Kur'ân-ı Kerîm, Yâsîn, 36/78.

önüne dikildiğini belirtmektedir. Gerçekten insan, öldükten sonra toprak olan bedenine ait parçaların bir yere toplanmasıyla, dirilmesini aklına sığdıramaz. Bunu kesinlikle inkâr yoluna sapar.[97]

Bu konuda İslâm filozoflarından İbn Sînâ (980-1037) da, "âhiret hayatı (meâd) ile ilgili birtakım şeyler vardır ki, onların nelerden ibaret olduğunu din (şer') bildirmiştir. Dinin, nübüvvetin bu konuda bildirdiklerini kabul etmenin dışında yapılacak başka bir şey yoktur; çünkü onlar başka bir yolla ispat edilemez. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler (zevkler ve acılar), herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkça söylenmiştir. Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın bize getirdiği gerçek din (eş-şerî'a), bedene ait mutluluğu ve mutsuzluğu bütün açıklığı ile ortaya koymuş bulunuyor."[98] şeklindeki sözleriyle, Ferîd Kam'ın dile getirdiği hususu, farklı bir biçimde ifade etmiştir.

Bütün insanların vücudunu meydana getiren parçalar birbirine karışsa, ilk unsurlar şekline dönüşse, o yüce kudretin laboratuarında o ilk unsurları, o parçaları, tahlil ile birbirinden ayırır; neticede kimsenin bedenine ait parçalardan bir zerre bile kaybolmaz, hepsinin sahiplerini bilir, hepsini yerli yerine koyar. Velhasıl herkes hüviyetini, zatî hakikatini inkâr edemeyecek surette tekrarlar, yaratır ve icat eder. Herkes ikinci yaratılışıyla ilk yaratılışı arasında zerre kadar fark olmadığını, her iki yaratılışın ikilik tâbirini mânâsız bırakacak şekilde, birbirine mutabık, birbirinin aynısı olduğunu anlar; hatta o kadar anlar ki belki iki yaratılışın arasında ansızın görülen yokluğu tamamen unutarak, hiç ölmeden o âleme intikal ettiğine kanaat getirir.[99]

Ferîd Kam, daha sonra **insan hürriyeti ve sorumluluğu, kaza ve kader konuları üzerinde durmaktadır.** Bu sorular şunlardır: Determinizm, kaza-kader ilişkisi nedir? İnsanlar hangi etkenlerin tesiriyle hareket ederler? Fatalizm[100] ve Determinizm nedir, aralarındaki farklılıklar nelerdir? Deterministlerin olayların oluşu konusundaki görüşleri nelerdir? Deterministlere göre insan ve eşya arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Deterministlerin hareket noktası ve vardıkları netice tutarsızlığı nedir? Cüz'î irade var mıdır? Cüz'î irade meselesinin kaynağı nereye dayanır? Deterministlerin aşırılıkları nelerdir? Çevrenin, cüz'î iradeye tesiri olur mu? İrade, herhangi bir sebebe tâbi midir? İrade ve hürriyet, cüz'î irade ve ilâhî ilim, kaza ve kader ilişkisi nedir? Eski Hint'te, Eski Yunan'da, Stoacılarda kader anlayışı nasıldır?

Hakikatte, kaza ve kader, Allah'ın ezelî ilmiyle ilgili meselelerle olan münasebetinden dolayı sırf itikat derecesinden Kelâm meseleleri, felsefe problemleri

[97] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 103.

[98] Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 187.

[99] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 104.

[100] Fatalizm, bütün olayların, değişmez ve bozulmaz bir biçimde tabiatın ve âlemin üstünde var olan yegâne bir kuvvet tarafından önceden tespit edilmiş olduğuna inanan felsefî akımdır. Fatalist, kendi yapıp etmelerin de kendi dışındaki tesire bağlar. Bkz. M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 127; S. H. Bolay, A.g.e., s. 507.

sırasına geçmiş dolayısıyla büyük tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu tartışmalar sonunda ortaya çeşit çeşit akımlar çıkmıştır.

Ona göre, İslâm'da tefrika yaratmaktan başka bir işe yaramayan bir çok mezheplerden en meşhuru Mu'tezile ve Cebriyye mezhepleridir. Kurucuların bu meseleler hakkındaki görüşlerinin muhtelif olması neticesinde bu mezhepler meydana çıkmıştır. İman ve İslâm gayreti ile başlayan bu tartışmalar birinin tekfirine, diğerinin de meselâ, Mâverâünnehir âlimleri tarafından, Allah'a şirk koşanlardan daha aşağı bir derekeye indirilmesine sebep olmuştur.[101]

Cüz'î irade meselesinin kaynağı insandan sâdır olan adi fiiller değildir. İyice dikkat edilecek olursa bu meselenin fikir adamları arasında münakaşa konusu olmasına sebep, insanın Cenâb-ı Hakka karşı îfâsıyla mükellef olduğu kulluk vazifeleriyle öldürme, hırsızlık gibi başkalarının zararına sebep olan mühim fiillerdir. Meselâ insan kulluk vazifelerini yerine getirmenin gerektirdiği yükümlülükleri nefsine uygun görmediği için bu meseleyi münakaşa konusu etmeğe bir tutamak bulmuş, oradan münakaşayı ilerletmiştir.[102]

Hakikatte çevrenin insandan sâdır olan fiiller üzerinde büyük tesiri vardır. Bu tesirin zamanla genel bir neticesi de görülür, fakat muhitin tesiri ne olursa olsun, Deterministlerin iddia ettikleri gibi insan iradesini hiçe indiremez. Bütün insanlarda herhangi bir fiili, terk ve icra etmek şıklarından birini kabul ettirecek bir irade, bir kuvvet vardır.[103]

Ona göre, **kaza ve kader meselesi, "Allah'ın zâtı meselesi" gibi üzerinde derinliğine durulup kurcalanması men edilen meselelerdendir.** İslâm dini, insanı, Allah'ın varlığından haberdar ederek O'na imanla yükümlü kılıp, O'nun zâtı hakkında düşünmekten nasıl men ediyorsa, kaza ve kader meselesinin derinleştirilmesinden de öylece men ediyor. Çünkü bu mesele akıl için kesin olarak halli imkân olmayan muğlak meselelerdendir. Kaza ve kader, kesin nasslarla sabit olduğu için biz, ona yalnız iman ederiz. Künhünü ve hakikatini araştırmaya lüzum görmeyiz. Künhü ve iç yüzü anlaşılmayan her şeyi inkâr etmek mantıkî bir şey değildir. Kader meselesinin derinleştirilmesi, doğru olmadığı gibi inkârı da doğru olamaz. Aklî olarak düşünülürse, meselâ insan, Determinist filozoflar gibi olaylar zincirini birbirine bağlayarak kâinat hâdiselerinin bir ucunu tâ ezele kadar çıkarıyor. Âlemde zuhur eden her hâdiseyi muhakkak surette meydana gelmek üzere kabul ediyor. Determinizm mesleği ifrat ve tefritlerden kurtulduğu takdirde, kaza ve kaderi diğer bir şekil altında tasdikten başka bir şey değildir.[104]

Ferîd Kam, Müslümanların kaza ve kadere inanmakla kendilerini cebirden kurtardıkları halde en büyük filozofların, böyle bir istikrara kavuşamadıkları için, ifrat

[101] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 111.
[102] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 118-119.
[103] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 119-120.
[104] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 125-126.

çıkmazına saparak sırf cebri benimsediklerine işaret etmektedir. Ona göre, Müslümanlar kaza ve kadere inandığı gibi âlemde sebepsiz hiç bir şey olmayacağına da inanırlar. Böyle olduğu da İslâmiyet'in tarihî an'aneleriyle sabittir. Eğer İslâm'a isnat olunan bu mânâsız tevekkül haklı olaydı, bugün İslâm'ın namı yalnız tarih sayfalarında kalırdı.[105]

Ferîd Kam'a göre, kötümserlerin fikirlerini eğlence kabilinden okumalıdır; zira, bu fikirleri, reddetmek için zahmete bile değmez. Çünkü gerek âlem, gerek hayat hakkında ileri sürülecek mülâhazalar, her şeyden evvel insanca, sonra da dimağın yapısına, her bünyenin husûsî kabiliyetine tâbi olduğundan aklî olmaktan çok zevkî bir meseledir. Bununla beraber Pesimistlerin iddialarında aklen reddedilecek noktalar da vardır.[106]

Ona göre, Mutlak Pesimizm, âlemin mutlak kötülük ve çirkinlik olduğunu iddia ediyor. Bu iddianın mantıken reddi gereklidir. Çünkü iddia gayet açık bir çelişkiyi ihtiva ediyor. Bunlara demeli ki: 'Siz âlemin mutlak kötülük ve çirkinlik olduğunu iddia ediyorsunuz. Pekâlâ! Fakat bu fikir size nereden geliyor? Siz de bu fikrin hâsıl olması için behemehal âlemde bir güzellik görmeniz lâzım gelir. Çünkü her şey zıddıyla bilinir. Eğer siz âlemde bir güzellik görmemiş olaydınız, asla onun çirkinliğine dair bir fikir peyda edemezdiniz. Sahip olduğunuz çirkinlik fikri, âlemde güzelliğin varlığını teyit eden yegâne delildir. Madem ki çirkinlik fikrinin güzellik fikriyle belirlenmesi zaruridir. Şu halde âlemin mutlak çirkinlik olduğu hakkındaki fikriniz nasıl doğru olabilir?'[107]

Kam'a göre, kötülük, mutlak olarak, dünyanın zâtında değil, fiil ve fikirlere göre, ona o mâhiyeti aldıran insanlardadır. Dünyayı kötü ve çirkin gören filozoflar mazurdur. Çünkü ayarı pek dürüst olmayan akıl dürbünü ile hakikat ancak bu kadar görülebilir. Dünyayı bir Müslüman filozof da fena görebilir. Fakat her iki görüş arasında yerle gök kadar fark vardır. Semavî teyitleri bir kenara atarak, sırf aklın rehberliğine tâbi olmak suretiyle âlemi fena görmenin neticesi bedbahtlık gayyasına yuvarlanmak, va'dedilen kemâle ulaşmak için âlemi hakîr görmenin neticesi de daimî olarak âhiret saadetine kavuşmaktır. İki görüş arasındaki büyük farka gelince, dünyayı fena gören filozoflar âlemdeki fenalığı, Yaratıcı Kudrette kemâlin yokluğuna hamlediyorlar. Halbuki İslâm filozofları, bu fikrin tamamıyla aksini benimseyerek her şeyin yaratılışında insan aklının kavrayamayacağı bir çok gizli hikmetlerin bulunduğunu kabul ediyorlar ve âlemde zerre kadar saçma bir şey olmadığına inanıyorlar.[108]

Dış âlem var mı, yok mu? Dış âlem İdealistlerin, Kant (1724-1804)'ın, Berkeley (1685-1753)'in, Fichte'nin, Stuart Mill (1806-1873)'in görüşleri nelerdir? Zihin ve zihnî varlık nedir? Birbirinden ayrı mıdırlar? Nefsü'l-emr nedir? gibi sorular, bir başka aşamada, Ferîd Kam'ın cevaplamaya çalıştığı sorulardır.

[105] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 127.
[106] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 141.
[107] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 142.
[108] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 143-144.

Kam'a göre, Descartes'in, "Düşünüyorum o halde varım" sözünün, ne demek olduğu anlaşılırsa, o zaman bu hakikat da kolayca anlaşılır. Yoksa insan, o sözü hem söyler hem anlamadan anladım, diye ilelebed teselli bulur. Descartes'in bu sözünü anladıktan sonra mutasavvıfların, "eşyanın kendi varlığıyla madûm (yok), Hakk'ın varlığıyla mevcut", olduğunu söylemekten maksatlarının ne olduğunu anlamağa da istidat hasıl olur. İşte eşyanın ilk ve ikinci arazlarından sıyrılmış olarak ilâhî ilimde belirmesine 'nefsü'l-emr' derler. [109]

Ona göre, eşyanın "asıl varlıkları" diye tasavvur etmek istediğimiz şey, ilm-i ilâhîdeki meydana çıkışlarından başka bir şey değildir. Cenâb-ı Hakk, o meydana çıkışları, haricî varlık suretinde idrak edecek mahlûkları, yani bizi yarattıktan sonra sonsuz tecellilerine mazhar olan o sonsuzluk âlemini nazargâhımızda meydana çıkardı. Şu halde nefsimiz de onlar arasına dahil olduğu halde bizim eşya namına verdiğimiz taayyünlerin hepsi nefsü'l-emr'de, madûm ve Hakk'ın varlığıyla mevcuttur. Onlara, Hakk'ın devamlı olarak varlığından taşması ve yeni varlıkların zuhuru sebebiyle, mevcut denir. O taşmanın kesilmesi neticesinde, hepsinin yokluk diyarına gitmesi sebebiyle ise ma'dûm denir.[110] Kam, bu görüşleriyle vahdet-i vücûdcu bir yaklaşım tarzını benimsediğini ortaya koymaktadır.

Ferîd Kam, bu eserini şu ifadelerle değerlendirmektedir: "*Sırât-ı Müstakîm* dergisinde yayınlanmış olan bu sohbetler (Musâhabeler), Allah'ın varlığını ispat (İsbât-ı Vâcib), peygamberliğin mâhiyeti, hakikati, kaza ve kader meseleleri ile dinsizliğin (ilhadın) sakıncaları v.s. gibi bazı mühim bahisler hakkında akla ve nakle dayanan birtakım düşünceleri içine almaktadır. Dinsizlik, vicdanî zevkin sağlam ölçüsü olan temiz tabiatlılığı (Selâmet-ı fıtrıyye), kökünden yıkar! İnsanı yırtıcı hayvanlar derekesinden daha aşağı derekelere indirir. Dinsizlik hastalığı, vicdanı öyle manevî azaplarla eziyete sokar ki, Cehennem azapları onlara nispetle Cennet nimetleri gibi kalır. Bu sohbetler, derinliğine ulaşılması imkânsız olan dinsizlik gayyasının kenarında dolaşmak isteyen tereddütlü kalplere, akıbetin korkunçluğunu göstermek maksadıyla yazılmış idi. Bu defa da kitap şeklinde basıldı."[111]

Süleyman Hayri Bolay da, "Bu eserin değerini okuduktan sonra anlamanın mümkün olacağını, yalnız kitabın bazı kısımlarının, özellikle dinsizliğe, Determinizme, Pesimizme ve İdealizme ait olan kısımlarının filozofik düşünceler taşımakta olduğunu, yazarın kitapta ifade ettiği gibi, bu inceleme ve sohbetlerin, bir din âliminin savunmaları veya tenkitleri olarak kabul edilmemesi gerektiği"[112] şeklindeki sözleriyle bu kitabın önemine dikkat çekmektedir.

[109] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 158.
[110] Ö. F. Kam, A.g.e., s. 161.
[111] Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, s. 19.
[112] S. Hayri Bolay, "Profesör Ömer Ferid Kam'ın Hayatı ve Eserleri", Ö. F. Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler* , s. 11.

Ferîd Kam'ın bu eserinden başka, "Vahdet-i Vücûd"u konu alan bir başka eseri daha vardır.[113] O, bu eserinde, din felsefesinin önemli problemlerinden olan Tanrı-âlem münasebeti konusunu, özellikle Vahdet-i Vücûd ve Panteizm arasındaki farklılıkları, felsefî bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Ferîd Kam'ın, *Dinî Felsefî Musâhabeler* adlı eserinde, kendisinin, "bir din âliminin savunma ve tenkitleri olarak kabul edilmemesi gerektiği"ne dikkat çekmekle birlikte, onun durumunun, "dini savunma amacıyla felsefe yapma" faaliyeti içerisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Böyle bir durum, onun çalışmasının, Din Felsefesi çerçevesi içinde değerlendirilmesine engel teşkil etmekte midir?

Mehmet Aydın'ın dediği gibi, "Dini savunmak amacıyla felsefe yapma faaliyetinin karşısına çıkanların durumunu anlamak zor görünmektedir. Din, meselâ İslâm dini, -aklî bir zemine oturduğunu, yani hükümlerinin mâkul olduğunu, bizzat kendisi öne sürmektedir. Hiç kimsenin şöyle bir yanlışlığı işlemesi hoş görülmez: 'Ben akıl gücüne dayanarak inancımın doğruluğunu ortaya koymak için bir takım deliller öne sürerim. Eğer bu deliller görüşümü desteklerse, akla güvenirim; aksi taktirde, aklın inanç alanında bir rolü olmadığını söyler ve işin içinden çıkarım'. Çağdaş bir filozofun da işaret ettiği gibi, böyle bir tutum, oyunda hile yapan insanın şu tavrından farksız olur: 'Yazı gelirse ben kazanırım, tura gelirse sen kaybedersin.'[114]

Görülüyor ki, Ferîd Kam, bu eserindeki görüşleri çerçevesinde, dinin savunmasını yapmak için felsefe yapma işlevi gerçekleştiren bir filozoftur. O, Din Felsefesi'nin değişik problemlerini ele almış ve bunları naklî ve aklî çerçevede değerlendirmek suretiyle döneminde, Din Felsefesi çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Şimdi Din Felsefesi'nden söz eden ve döneminde, Din Felsefesi'ne başka bir çerçeveden katkıda bulunan Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

B- ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN DİN FELSEFESİNE YAKLAŞIMI

Elmalılı M. Hamdi Yazır[115] da **Paul Janet** ile **Gabriel Seailles**'in ortak çalışmaları olan, *"Histoire de la Philosophie, Les Problémes et Les Ecoles" (Tahlî-*

[113] Onun bu eseri önce *Sırât-ı Müstakîm* dergisinde makaleler halinde daha sonra da kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz. *Sırât-ı Müstakîm*, c. 6, 142, 143, 144, 155, c. 7, 157, 158, 159, 162, 164, 169, 170, 172, 175, 177, 180, 181. sayıları, İstanbul, 1327. Eserin sadeleştirisi için bkz. Ferîd Kam, "Vahdet-i Vücûd ve Panteizm", *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (Hazırlayan Mustafa Kara), s. 7-157, İstanbul, 1992; *Vahdet-i Vücûd* (Hazırlayan, Ethem Cebecioğlu), Ankara, 1994.

[114] Bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 8.

[115] Elmalılı M. Hamdi Yazır 1294/1877 yılında Antalya'nın Elmalı kazasında doğmuştur. Babası, aslen Burdur'un Gölhisar kazası Yazır köyü halkından Numan Efendi'dir. Numan Efendi, küçük yaşta Yazır köyünden çıkıp Elmalı'ya gelmiş, orada okumuş ve "Şer'iye Mahkemesi" başkâtibi olmuştur. Hamdi Efendi'nin annesi, Elmalı âlimlerinden Mehmet Efendi'nin kızı Fatma Hanım'dır. İlkokulu ve bugünkü ortaokula denk sayılan rüşdiyeyi Elmalı'da bitiren Hamdi Efendi 1310/1892 yılında, dayısı hoca Mustafa Sarılar ile birlikte İstanbul'a gelmiş ve devrinin âlimlerinden Kayserili Mahmûd Hamdi Efendi'den ders almıştır. İstanbul'daki diğer tanınmış hocaların da derslerine devam ettikten sonra, 1324/1906

→

lî Felsefe Tarihi - Metâlib ve Mezâhib)[116] adlı eseri çevirmiş ve bu esere bir Dîbâce (Önsöz)[117] yazmıştır.

Acaba Elmalılı Hamdi, din felsefesinden isim olarak söz etmekte midir? O, ele aldığı konular itibariyle, bu dönemin din felsefesi ile ilgili olarak ortaya konulan çalışmalar içinde yer alacak ölçüde görüşler ortaya koymakta mıdır? Eğer o, Din Felsefesi'nden söz etmekte ve görüşleri Din Felsefesi çerçevesinde değerlendirilebilirse, onun Din Felsefesi'nden anladığı mana nedir ve hangi konulardan bahsetmektedir? Ona göre, Din Felsefesi ile felsefî din arasında farklılık var mıdır? Eğer varsa, bu farklılık nedir? Felsefî din, Din felsefesine ve özellikle de din olarak İslâm'a başka dinlerden, sözgelimi Hıristiyanlık'tan daha yakın sayılabilir mi? Kelâm, bir Din Felsefesi midir? Hıristiyanlık, Din Felsefesi çerçevesinde problemli sayılabilecek görüşleri içinde barındırmakta mıdır? Hamdi Yazır'ın, bu konulardaki görüşlerini bu sorular doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız.

Bu Önsöz'de Elmalılı Hamdi, Din Felsefesi'nden hem isim olarak söz etmekte, hem de ele aldığı konular itibarıyla bu dönemin Din Felsefesi ile ilgili olarak ortaya konulan çalışmalar içinde yer alacak ölçüde görüşler ortaya koymaktadır.

→

tarihinde "Bayezit dersiâmı" olarak icâzet almıştır. Aynı yıl yapılan seçimlerde Antalya mebusu olmuş ve İkinci Meşrutiyet'in bu ilk meclisinde, özellikle 1293/1876 "Kânûn-i Esâsî"sinin değiştirilmesinde mühim rol oynamıştır. 1327/1909 yılında Mülkiye Mektebi'nde Ahkâm-ı Evkâf ve Arâzî dersleri okutmuş ve yine aynı yıllarda Mekteb-i Kuzât'ta Fıkıh dersleri vermiştir. Daha sonra Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye (Şeyhü'l-İslâmlığa bağlı Yüksek Müşavere Heyeti) üyeliğine ve bir müddet sonra da başkanlığına tayin edilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Evkaf Nazırlığı'nda bulunmuş ve bu sırada Âyan Meclisi üyesi olmuştur. Cumhuriyetin ilânı sırasında Mütehassısîn Medresesi'nde mantık müderrisi idi. Medreseler kaldırılınca evinde inzivaya çekilmiş, ilmî tetkik ve araştırmalarına devam etmiştir. Yirmi yıl kadar devam eden bu uzlet (yalnızlık) devresi, *Hak Dini Kur'ân Dili* adındaki Türkçe tefsiri hazırlamasına imkân vermiştir. Tefsire başlamadan önce Mısırlı Prens Abbâs Halim Paşa'nın teşviki ile *Büyük İslâm Hukuku Kâmusu* ile meşgul bulunuyordu. Bu eserle birkaç yıl meşgul olduktan sonra yarım bırakmış ve tefsiri yazmaya başlamıştır. Âyan üyeliğinin son yıllarında Fransızca'dan tercümeye başladığı bir felsefe tarihi kitabını tamamlayarak ilâve ettiği önemli bir dîbâce (önsöz) ve diğer hâşiyelerle birlikte *Metâlib ve Mezâhib* adıyla bastırmıştır. Hamdi Yazır,1942 yılı Mayıs ayının 27. günü İstanbul Erenköy'de Allah'ın rahmetine kavuşmuştur.

Basılmış eserleri şunlardır: 1. *Hakk Dini Kur'ân Dili*, 2- *Metâlib ve Mezâhib*, 3- *İrşadü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf*: Bu eser müellifin, Mülkiye Mektebi'ndeki ders notları. 4- *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebîlü'r-Reşâd* ve *Beyânü'l-Hak* mecmualarında devamlı yazıları çıkmıştır. Aynı zamanda devrinin günlük gazetelerine de ilmî makaleler yazmıştır.

Basılmamış Eserleri ise, 1- Usûl-i Fıkh'a ait bir eseri, 2- Sûrî mantığa ait bir eseri 3- Yarım vaziyette bir hukuk kâmusu 4- Eksik durumda bir divanıdır. Bkz. Paul Janet- Gabriel Seallies, *Tahlîli Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), İstanbul,1978, s. 461-462; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul, 1997, c. I, s. 519-520.

116 Paul Janet- Gabriel Seallies, *Tahlîli Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib*, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), İstanbul,1978.

117 Elmalılı'nın bu Önsöz'ü, 8 Haziran 1923 tarihlidir. Buradaki fikirler, Sebîlü'r-Reşâd dergisinde, (İstanbul, 1339), "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmini Terakkîdir" ve "Felsefe ve Din" başlıkları altında, 22 ve 23. ciltlerin değişik sayılarında ad yayımlanmıştır. Bu Önsöz, ayrıca Recep Kılıç tarafından, *"İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş"*, (Ankara, 1996) başlığıyla sadeleştirilmiştir.

Ona göre, ilim, hayata ancak havâs yolu ile, din ise havâssa ve avâma şâmil umumî bir yol ile feyzini neşreder. Bir memleket halkının hepsinin mutekid ve dindar olması mümkündür. Lâkin hepsinin âlim olması mümkün değildir. Avâmında, ne ilim ne de dinden hiç biri bulunmayan bir memlekette kıyamet kopar. Avâmı dindar, havâssı dinsiz olan memlekette ise avâm ile havâs arasında benzerlik ruhu bulunmaz. İçtimaî merkezler demek olan havâs ile içtimaî muhit olan avâm arasındaki bu itişme, millet ve devlet denilen içtimaî birlik ve faaliyetin parçalanması demektir.[118] Din, bu vicdanın en şümullü temelini, en büyük teminatını teşkil eder. Bir toplumun dini ne ise içtimaî vicdanı da o, içtimaî vicdanı ne ise, gerçek dini de odur.[119]

Elmalılı'ya göre, **felsefenin sonu, Din Felsefesi olmuştur**. Bu itibarla, felsefe, *Hikmet* nâmını alır. Hakîkî filozoflar, hakîkî hakîmlerdir. İlimler insanlar tarafından konulmaz, keşfedilir. Din Felsefesi yapmak da, bir din koymak demek değildir. Din, Hakk'ı bulmak ve tanımak demektir. Hak dinini tanıtanlar ise hakîmler değil, peygamberler ve evliyâdır. Filozoflar, bu bâbda, peygamberlerin talimatını, öğrettiklerini izah ve tatbik ile hakîm ve velî olabilirler. Dine karşı çıkmaya çalışan filozoflar, umumiyetle, bu hususta bir hakikati gördükleri ve buldukları için değil, aranılan Hakk'ı göremedikleri için, başka bir tabirle, noksan idraklerinden dolayı o mücadeleye girişmişlerdir, Avrupa'daki 18. asır dinsizleri ve bütün maddeci dinsizler bunun en bariz misalidirler. Meselâ, Büchner (1824-1899), "madde atomlarını ayıran nedir, bunlar arasındaki hareketli ve hareketsiz münasebetler ve bağlantılar, hangi temel kavram ile izah olunacaktır?", gibi meseleleri asla idrak edememiştir. Bunu idrak eden maddeci filozoflar bile, maddeyi Cenâb-ı Hakka istinat ettirmeğe lüzum görmüşlerdir[120]

Kant gibi bazı filozoflar, eleştiri yolu ve yöntemi ile felsefeyi feda etmiş olduğu halde, dini ihmal edememiştir. Dinin izahının felsefeye bağlı olduğu kanaatini kesmiş, bununla beraber, dinin ahlâk ilmi ile münasebetini tespit eylemiştir. Bu görüşe göre, felsefenin dinle ilgisi ve dine dayanması, Ahlâk ilmi, yani hikmet yolu ile muhafaza edilmiş oluyor ki, bunun İslâm mutasavvıflarının üslûbuna benzeyen hayli tarafı vardı.[121]

Acaba felsefenin İslâm dini ve düşüncesi karşısında durumu nedir? Ona göre, insaf ve hakkaniyet fikriyle felsefenin takip ettiği tarihî seyir gözden geçirilirse, görülür ki, din bahsinde felsefenin ciddî olarak erişebildiği gaye, 'Allah'ın birliği'ni tespitten başka bir şey olmuyor. Demek oluyor ki, diğer dinler içinde daima garip kalmış olan felsefe, İslâmiyet'te aradığını bulacaktır. Eğer

[118] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXIV-XXXV.
[119] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXV.
[120] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVI; Ayrıca bkz. Recep Kılıç, "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi", Dini Anlamak Üzerine, İstanbul 2004, s.98-99.
[121] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVI.

son Avrupa filozoflarının mensup oldukları milletlerin dini, İslâm dini olsa imiş, bugünkü Batı Felsefesi, büsbütün başka bir hakikat rengiyle ortaya çıkabilecekmiş. Bugün, Müslümanlara düşen en büyük vazifelerden biri de bu noktayı tamamlayabilmektir.[122]

Ona göre, son dönemlerde bazı filozoflar tarafından ortaya konulan Hıristiyanlık Felsefesi, Allah'ın varlığını gösteren deliller bahsinde, İslâm esaslarına benzemekle beraber, İlâhî Hakikat konusunda, Hıristiyanlık akidelerinden hiç bir şeyi ispata yanaşmadığı gibi, bunda da 'Allah'ın birliği'ne varmaktan başka bir şey yapmıyor. Teslis vesaire gibi mevcut Hıristiyan akidelerine felsefî bir mevki vermiyor. İlim, tevhîde münhasır kalıyor, teslis ise, akla zıt bir akide oluyor. 'Akıl, 'Allah'ın birliği'ni anlar, fakat Üçlü bir Allah'ı anlayamaz', deniliyor. Halbuki, hakikatte akıl, teslisi anlayamıyor değil, çelişme bularak iptal ediyor. Yoksa akıl, burada, usulen kabul edebildiği ve fakat ihata ederek idrâk edemediği bazı hakikatler gibi, kusur ve aczini itiraf etmekle kalmıyor, mukabil hücuma geçiyor. Bugünkü Batı Metafizik Felsefesi, Ulûhiyet bahsinde, pek ciddî bir yola girmiş ve 'Allah'ın birliği'nde şüphesi kalmamıştır. Ancak 'İstiva Meselesi' dediğimiz, bilgi noktası üzerinde uğraşmağa devam etmektedir. Burada Vahdet-i Vücûd veya Müteâl İlâh=Transcendental nazariyeleri karşı karşıya getirilip bahis mevzuu yapılıyor. Bu ikisi arasındaki münakaşa sürüp gidiyor.[123]

Elmalılı'nın belirttiğine göre, **'Allah'ın birliği'** etrafında bu gayeye erişmiş olan Avrupa Felsefesi'nde, henüz **peygamberlik bahsi** açılamamıştır. Psikolojinin tespit ettiği bazı ruhî vakıalar dolayısıyla olsun Batı Felsefesi'nde bir **vahiy ve peygamberlik bahsi** bulunamaması henüz büyük bir noksandır. "**Peygamberlik bahsi,** dinî akidelere ait ilimlere mahsustur", denilmesin. Dinî akideler ilmine, Ulûhiyet bahsinin ilgisi ile **peygamberlik bahsi**nin ilgisi arasında hiç bir fark yoktur. Bunların her ikisi de akıl ve felsefenin verdiği salâhiyetlerle bahis konusu yapılabilir. Bu itibarla, İbn-i Sînâ'nın, gerek *Şifâ*'sında ve gerek *İşârât*'ında yaptığı gibi, peygamberlik mümkün müdür? Mümkün ise vâki olmuş mudur? suallerini sorup ve nefislerdeki ve ruhlardaki vakıaları gözden geçirerek **peygamberlik** ve evliyalık nazariyelerini de felsefe nazariyeleri meyanında halletmek lâzımdır. Çünkü, **peygamberlik** vâki olmuştur. Din vakıası da bununla ilişkilidir.[124]

Avrupa, Din Felsefesi ile felsefî dini birbirinden ayırmak istiyorsa, bu, Hıristiyanlığın tabiatından doğan bir fikirdir. Çünkü, bugünkü Hıristiyanlık'ta, din felsefesinin esası, ancak tam bir cehalet olabiliyor. Dogmatizm inkâr edilip Septisizm tercih edilmedikçe, Hıristiyanlığı müdafaa et-

[122] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVII.
[123] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVII.
[124] Bkz. M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVII-XXXIII; Recep Kılıç, a.g.m., s.105.

mek kabil olmuyor. Bundan dolayı Hamilton Okulu[125], Kant Felsefesi'nden bu noktada istifade etmek istemiş ve Hıristiyanlığı ilmî esaslarından ayırıp, 'Mutlak cehil' üzerine bina ederek müdafaaya teşebbüs etmiştir. Bununla beraber, Stuart Mill, dinin, 'Mutlak cehil' üzerine bina edilmesinin mahzurlarını göstermiştir. Hıristiyanlık, ilme dayanamaz. Felsefe de 'Mutlak cehil' üzerine kurulamazsa, Din Felsefesi ile felsefî din arasındaki fark pek tabiî olmaz mı?[126]

Elmalılı, Kelâm ehlinin felsefesini, "Din Felsefesi" saymak gerektiği düşüncesini savunmaktadır. "**Din Felsefesi"** sayılmak lâzım gelen **Mütekellimîn Felsefesi**, bugün Fenler Mesleği sayılan Tecrübe Mesleği ile daha çok alâkadar olarak, bugünkü felsefeye temas etmektedir. Her iki mezhep de bugünkü felsefeye dahil bulunmaktadır. Şu halde, **Din Felsefesi ile Felsefe Dini** bize göre, **din ile felsefe arasında küllî bir ihtilâf ve çatışma değil, iki felsefe arasında meslek farkı demektir.** Bu fark, olsa olsa, peygamberliğin felsefeye kabul edilmesi veya edilmemesi noktasından başlayabilecektir. Acaba peygamberlik bir felsefe bahsi teşkil edecek bir vakıa değil midir? Allah'ın varlığı bir felsefe bahsi olunca peygamberlik niye olmasın?"[127]

Ona göre, **vahyi**, normal ilhamların ve diğer sebeplerin üstünde, dogmatik bir mertebeye çıkarmak pek tabiî olur. Felsefenin, **peygamberlik bahsinde** araştıracağı meseleler bundan ibarettir.

Acaba Auguste Comte (1789-1857) gibi, kadın veya erkek insana tapanlar bile, taptıkları insanların arzularını dinlemek ve onu icra etmek mecburiyetinde değil midir? Elmalılı'ya göre, evet, Allah'a kulluk edebilmek için onun emirlerini katî bir vahiy ve o vahiyden elde edilecek bilgi yolu ile almak ihtiyacındayız. Madem ki hepimizin vahiy sahibi olamadığını görüyoruz, o halde peygambere ihtiyacımızı kabul edeceğiz. Hakikaten, peygambersiz din, mümkün değildir. Bunun içindir ki, Allah'ı bilmeyenler, mabudlarını kendi önlerine dikmek ve ondan ilham almak isterler. İşte peygamberlere dayanmayan bütün bâtıl dinler buradan çıkmıştır. Çünkü, din hissi, insanın yaradılışında vardır. Felsefe, amiyane bir takım vehimler ve temennilerle karışık, yaygın, bâtıl inanışları bile tetkik ederken, bunların zımnında aksini bulan asıl hakikati araştırmış ve **Felsefî Din** denilen **'Allah'ın birliği'** akidesini tespit eylemiştir.[128]

Hak dininin menşei, peygamberliktir. Bütün peygamberler, 'Allah'ın birliği'nde ittifak ederler. Ta başından, ve bilhassa Hz. İbrahim (a.s.)'den, Hz. Muhammed (a.s.)'e gelinceye kadar vukua gelen tekâmül, hep gelişme ve gittikçe artan

[125] William Hamilton (1788-1856) tarafından İskoçya'da kurulan, Kant'ın eleştiri felsefesinden hareketle, Hıristiyanlık ilkelerini teyit etmek için yola çıkan bir ilâhiyat felsefesi okuludur. Bkz. P. Janet-G. Sealies, *Metâlib ve Mezâhib*, s. 381.

[126] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXVIII.

[127] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XXXIX.

[128] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLI.

bir vuzuh ile olmuş ve ekseriyetle, akidelerin tatbik şekilleri demek olan şeriatlar bakımından değişiklikler görülmüştür. Âlemde, her taklidin hakikî bir aslı vardır. İşte hurafe dinleri, o hakikî aslın taklitlerinden ve saptırmalarından ibarettir.[129]

Elmalılı'ya göre, **'tevhîdin tekâmülü, Hz. Muhammed'in dinine, şirk koşmanın tekâmülü de, bugünkü Hıristiyanlığa götürmüştür' denilebilir.** İslâm dini, tamamen peygamberlerin dini olan tevhîd akidesinin gittikçe gelişen bir tekâmülüdür. Asıl Hıristiyanlığın menşei olan ve Hz. Îsâ'nın Peygamberliğine nispeti bulunan Filistin taraflarının vahdaniyet akidesi, İznik Ruhban Meclisi'nde ekalliyetle reddedildiği zaman, şirk ve vahdaniyetten mürekkep ve çelişen bir **Teslis Akidesi** kabul edilmiş olduğundan, Protestanlık da dahil olmak üzere, bugünkü Hıristiyanlık şirkin bir tekâmülünden ibaret kalmış ve fakat felsefe bununla barışamayarak, şuurlu veya şuursuz bir halde, İslâm akidesine hizmet edip durmuştur.[130]

Acaba aklın, herhangi bir eksiği, kusuru var mıdır? Elmalılı, bu konuda ne düşünmektedir? Ona göre, aklın idrakteki kusuru, mümkün olmayanlar sahasında değil, mümkün olanlar sahasındadır. Akıl, bu iki sahayı karıştırmamak için tek ölçüdür. Akıl, bütün ilimlerin son kemal mertebelerine eremediğini ve gelecekteki keşiflerden, hatıra ve hayale gelmez ne hakikatlere erişebileceğini itiraf ve kabul etmekle beraber, hiç bir zaman tevâfuk ve teğâyür kanununa (uygunluk ve uygunsuzluk) ait olan tasdikinden vazgeçeceğine kâil değildir. Bu bakımdan, hakikatini tamamen bilemediği bir Allah'ı itiraf ve ispat edebilirse de, Ekanim'in (Üç Unsur Nazariyesi'ndeki unsurlar), üçlük haysiyetiyle birlik haysiyetini birleştirerek, hem Üç hem Bir olduğunu ve böyle üç olan bir ilâhın, kullarının günahlarını affedebilmek için, üçün biri suretinde doğup kendini kurban ettirerek feda eylemesi suretiyle kullarının selâmetini temin etmiş bulunduğunu esas akide sayan ve buna inanmayı, selâmete çıkmak için biricik teminat olduğu hissiyle, uygun görmek isteyen Hıristiyanlık akidesi karşısında, aklın kusurundan bahsetmekte hiç bir fayda yoktur.[131]

Hıristiyanlık, ilimle uyuşamadığı gibi, mutlak cehil ile de müdafaa edilemez. Çünkü, sadece **Agnostisizm**[132] değil, mutlak Sofizm bile tenakuzun esasını itirafa

[129] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLII.

[130] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLII.

[131] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLIII.

[132] Felsefî çerçevede, Tanrı-âlem-insan münasebeti hususunda Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu ve diğer sıfatlar konusunda olumlu ya da olumsuz, lehte ya da aleyhte herhangi bir şey söyleyemeyeceklerini, hatta daha da ileri giderek bu alanda hiçbir şey söylenemeyeceğini, en azından insanın elindeki veriler aracılığıyla söylenemeyeceğini öne süren, kendilerinin bu hususta Agnostik olduklarını belirten insanların savunduğu görüşe genel olarak Agnostisizm adı verilir. Bkz. Ronald W. Hepbum, "Agnosticism", *Encyclopedia of Philosophy,* (ed. Paul Edwards), New York, 1967, c. I, s. 56-57; E. R. Pike, ***Encyclopaedia of Religion and Religions***, London, tsz., s. 9; İbrahim Madkour, *el-*
→

mecburdur. Sofizmi sükût ettiren, tek dayanağı olan tenakuz esasıyla çelişmesidir. İşte batıda, ilim ve dini, esasta birbirine zıt gösteren ve dini ilme, ilmi dine değersiz göstertmek suretinde görünen zihniyet, bilhassa, Hıristiyanlığın bu halinden ileri gelmiştir.[133]

Hamdi Yazır, gerek Metalib ve Mezahib'in Dibacesinde gerekse Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinin muhtelif yerlerinde din felsefesinin pek çok problemini bir müfessir tavrıyla değil de, felsefi bir tavırla ele almış, bugün de orijinalliğini koruyan felsefi izahları yanında cesurca bazı tenkitlerde de bulunmuştur.[134]

M. Hamdi Yazır, felsefenin sonunun, Din Felsefesi olacağı şeklinde gerçekten önemli ve iddialı bir tez önce sürmüştür. Ancak o, Kelâm ehlinin yaptığı işin Din Felsefesi olduğunu söylemekle Kelâm ile Din Felsefesi'ni aynileştirmiş, alanları birbiriyle giriftleştirmiş bir konum ortaya koymaktadır. Bu durum, dinî felsefenin, Din Felsefesi olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Ama mütekellimînin durumu, yaptıkları faaliyet çerçevesinde din filozoflarının durumu gibidir. Ancak her ne kadar Din Felsefesi'ne, "Nazarî Kelâm", İnanç Felsefesi", "Felsefî Kelâm" "Lâik Kelâm" gibi adlar verilmek istenmişse de onun yaptığı iş, Kelâm ve kelâmcıların yaptığı işten en azından yöntemi bakımından farklı olmalıdır.[135]

Hamdi Yazır, ayrıca, Batı Felsefesi'nin kendisine "peygamberlik ve vahiy" konularını problem edinmesi gerektiğini dile getirerek önemli bir tespitte bulunmuştur. Onun bu yazısındaki düşüncelerine göre, Allah'ın birliği inancı çerçevesinde, üç unsur nazariyesini savunan bir Hıristiyanlığa nazaran, evrenin var edicisi olarak tek varlık arayışı içerisinde bulunan ve yaratıcı varlığı kabul etme eğilimi içinde bulunan felsefecilerin ortaya koymaya çalıştıkları "felsefî din", İslâm inancına daha yakın durmaktadır. Bununla birlikte, "felsefî din", bir ilâhî din ile özellikle de İslâm ile hatta gerek İslâm'ın gerekse Allah'ın birliği inancını muhafaza eden bir "Din Felsefesi"nden farklı özelliklere sahiptir. Yine onun bu yazısı Hıristiyanlığın özellikle "üç unsur nazariyesi" çerçevesinde ortaya konuluşuna dinî ve felsefî bakış açısından bir eleştiri ve reddiye olarak da düşünülebilir.

Elmalılı'nın, Din Felsefesi'ne ait görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra, çalışmamıza esas olarak aldığımız dönemde, Din Felsefesi'nde daha özel ve spesifik bir çalışma sayılabilecek olan ve bir filozofun din felsefesini ortaya koymayı deneyen bir çalışmayı değerlendirmeye çalışacağız.

→

Mucemu'l-Felsefî, Kahire, 1983, s. 158; M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, İstanbul, 1954, c. I, 87-88; Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmûs-u Felsefe*, İstanbul, 1330, s. 139-140.

[133] M. H. Yazır, "Dîbâce", A.g.e., s. XLIII.

[134] Recep Kılıç, a.g.m., s.107.

[135] Bkz. M. Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, İstanbul, 1959, s. 8; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 16, 19-23; M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.11.

C- MEHMED EMİN'E GÖRE KANT'IN DİN FELSEFESİ

Türkiye'de yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, din felsefesi ile ilgilenen bir başka kişi de **Mehmed Emin** (Erişirgil)'[136]dir.

Mehmed Emin'in, *Kant'ın din felsefesi*ni inceleyen çalışması[137], *Kant ve Felsefesi*, (İstanbul, 1339 -1923-, Matbaa-i Âmire) adlı kitabının on birinci kısmını oluşturan 352-373. sayfalar arasında yer alan yazısıdır.

Mehmed Emin, bu çalışmasında, özellikle Kant'ın, Tanrı'nın varlığının akılla kanıtlanıp kanıtlanamayacağı, âlemde kötülüğün bulunup bulunmadığı ve iyi, örnek insanın söz konusu olup olmadığı konularına yaklaşımını tartışmaktadır. Ancak o, daha önce eleştiri felsefesinin özelliğini anlayabilmek ve Kant'ın, döneminin düşünürlerinden, nasıl ayrıldığını seçebilmek için, XVIII. yüzyılın özellikle son yarısından başlayarak Alman düşünürlerinin, Alman özgür düşünce adamlarının, oldukça coşkuyla uğraştıkları Din Felsefesi konuları hakkındaki görüşleri üzerinde bir göz gezdirmenin gerekli olduğunu belirtmektedir.

Kant (1724-1804)'ın yaşadığı XVIII. yüzyıl, tıpkı XIX. yüzyılda görüleceği gibi düşünürlerin, din ile en çok uğraştıkları bir dönemdir. Kilise kurallarının, din yasa ve törenlerinin gücü azaldıkça, din konuları üzerine düşünüş arttı. Böylece belirli dinî yasaların açıklama ve yorumunu veya dinden yana belgeler ortaya koymayı amaçlayan İlâhiyat'tan tamamen bağımsız bir Din Felsefesi, çağımızda olduğu gibi, o çağ düşünürlerinin de en önemli düşünce uğraşılarından birini oluşturdu. Kant, çağındaki bu akımın en son, en yüksek düzeyde üyelerinden biridir. Gerçekte o, Din Felsefesi alanında büsbütün yeni bir çığır açmamıştı.[138]

Ona göre, XIX. yüzyılda görüleceği gibi, daha önce XVIII. yüzyılda da düşünürler, Din Felsefesi hakkındaki incelemelerde özellikle şu iki sorunla karşı karşıya bulunuyorlardı:

1. Bu âlemde bozukluğun, eksikliğin, özetle kötülüğün kaynağı

[136] Mehmed Emin, 1891 yılında doğmuş, 1965 yılında Ankara'da ölmüştür. Eğitimci, felsefeci, siyasetçi olan M. Emin Mülkiye mezunudur. Dârü'l-Fünûn'da hocalık yapmış, sonra Meclis-i Mebusan'a girmiş, Cumhuriyet'in ilânından sonra da bürokrasinin içinde, eğitimle ilgili değişik görevler almıştır. Ayrıca bakan olarak da hükümette yer almıştır.

Çok değişik felsefî süreçlerden geçen Mehmed Emin, Pragmatist Felsefe'de karar kılmış ve bu felsefenin Türkiye'deki temsilciliğini yapmıştır. Pek çok telif ve tercüme kitap ve makalesi vardır. Bunlardan bazıları, Ruyssen'in kitabını esas olarak yazdığı *Kant ve Felsefesi* (Mehmed Emin, bu kitabını Ruyssen'in kitabını esas olarak yazdığını bizzat kendisi belirtmektedir: "Kaynak olarak faydalandığım kitapları eserin sonunda yazdım. Fakat bunlardan biri vardır ki bilhassa tasnif tarzını ondan aldım: Bu eser Ruyssen'in kitabıdır. Öyle sayfalar vardır ki hemen hemen onun tercümesidir. Çünkü daha iyi yazamazdım" Bkz. Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, s. III, İstanbul, 1339, Matbaa-i Âmire), *Sokrat, Felsefeye Başlangıç*, *Mehmed Âkif*, *Ziya Gökalp* gibi kitaplardır. Bkz. H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya, 1966, c. II, s. 705-717.

[137] Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul, 1339, s. 352-373, Matbaa-i Âmire. Bu yazının sadeleştirisi için bkz. Mehmed Emin, "Kant'ın Din Felsefesi", Haz. Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*", s. 41-68.

[138] Mehmed Emin, *Kant ve Felsefesi*, s. 352.

2. Akıl ile dinin, ilim ile imanın ilişkisi

Kötülük problemi konusunda Kant'ın düşüncelerinin arka plânında acaba ne vardı? O, nelerden ve kimlerden etkilenmiştir? Bu sorulara M. Emin'in çalışmasında cevap bulabilmemiz mümkün müdür?

Ona göre, âlemdeki eksiklik ve kötülüğün kaynağı üzerinde insanlık, çok eskiden beri düşünüyordu. Felsefî düşünce başladığı andan itibaren düşünürler, âlemdeki düzensizliğin ve özellikle kötülüğün varlık nedeni üzerinde düşünmek zorunluluğu karşısında kalmışlardı. Kutsal kitaplardaki, "Âdem'in Düşüşü"nün öyküsü, kötülüğün, âlemdeki bozukluğun açıklanması amacına dayanak değil midir?[139]

Kant'ı "dogmatik" felsefe uykusundan uyandıran, Hume olduğu gibi, döneminde, özellikle Almanya'da az çok geçerli bir durumda bulunan iyimser görüşten kendini kurtaran yine bu İngiliz filozofu oldu, diyemez miyiz? Gerçekte, genç iken yazdığı yazılarda, evrenin düzenliliği ve iyiliği hakkındaki kanısını ortaya koyan Kant, daha sonra varlıklardaki, eksikliği, kötülüğü açık olarak görmeye başlamıştı. Onu bu yola götüren nedenlerden biri, güçlü bir biçimde tahmin edilebilir ki, Hume olmuştur.[140]

Acaba akıl ile iman arasındaki ilişki konusunda, Kant'ın düşüncelerine etkide bulunan etkenler nelerdir? M. Emin'e göre, bu etkenleri belirlemek, daha zor olan bir durumdur. XVII. yüzyılda, Almanya'da Protestanlığın görünüşte kazandığı birlik, çok sürmedi. Bir taraftan Pietizm (Çilecilik)[141] akımı ortaya çıktı ki, Protestan kilisesinin şekil ve merasime verdiği öneme karşı, bir karşı tepki yapmak istiyor, aile ibadetine, özel dinî toplantılara, gizli yalvarışa (dua), basit ve sade davranışlara özetle, zühde değer veriyordu. Bu dinî akım, Frankfurt'ta, Halle'da, Dresden'de ahlâkî ve dinî bir yenilik biçiminde ortaya çıktı. Kant, gerek annesinden, gerek hocası Schulze (1761-1833)'dan Pietizm eğitimi almıştı. Kuşkusuz bu dinî akımın, filozof üzerinde etkisi vardır. Ama bu durumu büyütmemelidir. Zamanla Pietizm akımı, bir çeşit tasavvufî bir biçim aldı; bağlıları bir takım çocukça davranışlara, bitmez tükenmez ibadete daldılar. Kant, o zaman bu akımın da düşmanı oldu. *"Fakülteler Arasında Uyuşmazlık"* adındaki eserinde Pietizm'in bu tasavvufî sonuçlarına açık bir biçimde karşı çıkıyordu.[142] Gerçi bazı felsefe tarihçileri, Kant'ın, daha sonraları Din Felsefesi'nde, Tanrı, ruh ve ölümsüzlük konularında dinin öngördüğü düşünceleri benimsemesini ima ederek, onun evdeki ve bu

[139] M. Emin, A.g.e., s. 352-353.

[140] M. Emin, A.g.e., s. 353. Ayrıca bkz. Bertrand Russell, *The History of Western Philosophy*, London, 1996, s. 678; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 1987, s. 25-27.

[141] Pietizm, elem ve hazzı dikkate almadan hayvanî duyguların veya içgüdüsel hayatın arzu ve meyillerini mümkün mertebe az tatmine çalışarak bir irade terbiyesine girişmek ve böylece maddî zevklerden, kötü ve aşırı tutkulardan sıyrılmak, dolayısıyla maddî hayatın üstüne çıkarak ahlâka ve zühde dayalı bir hayat yaşamayı amaç edinmiş bir tarikat. Bkz. S. H. Bolay, A.g.e., s. 79.

[142] M. Emin, A.g.e., s. 353-354.

tarikat eğitiminden kaynaklanan dinî ve Pietist unsurların etkisinde kaldığını öne sürmektedirler.[143]

Kant, "Din" hakkındaki eserini yazmadan beş yıl önce, *Berlin Dergisi*'nde yazdığı makalede, Leibniz (1646-1716)-Wolf (1679-1754)'un, âlemin kemali hakkındaki iyimser felsefesine ve ona dayalı olarak Allah'ın varlığını ispat hakkında ileri sürdükleri delillere çetince saldırıda bulundu. Bu makale, "İlâhiyat Alanında Her Çeşit Felsefî Teşebbüsün Sonuçsuzluğu" başlığını taşımaktadır.

Acaba, Tanrıcı felsefe, âlemde ilâhî hikmetin varlığını (Theodicee) ispat edebilir mi? Kant'a göre, bu felsefe, bunu başaramaz. Fakat kötümserlik felsefesi taraftarlarının kabul ettikleri gibi, acaba, bunun tersi ispat edilebilir mi? Âlemde kemalsizlik, uyumsuzluk olduğu ileri sürülebilir mi? Kant'a göre, bu soruya da olumlu cevap verilemez. Ona göre, bu konu, ne olumlu ne olumsuz olarak çözülebilir. Eleştiri yöntemi, açık olarak gösterir ki, bu konu etrafında yapılan tartışmalar boşu boşunadır. Çünkü kötülük, Allah ile âlem arasındaki ilişki konusunun bir yönüdür. Bu konu ise ne müdrike için, ne akıl için çözülebilir, bilinebilir. O halde bizim için bilinmeyen bu konuyu böyle boşu boşuna tartışıp durmamalı ve eleştiri yöntemini uygulayarak bu konuyu büsbütün başka biçimde ortaya koymalıdır.[144]

Kant'ın din felsefesini bulabileceğimiz eseri, onun, *"Salt Aklın Sınırları İçinde Din"* adlı eseridir. O, burada, "Eleştiri Yöntemi"ne bağlı kalmak üzere bu konunun, ne şekilde incelenebileceğini göstermeye yönelik bir çaba içindedir. M. Emin de, onun din felsefesini, bu eser çerçevesinde ortaya koyacağını ifade etmektedir.

Kant'ın düşüncesinde, insan, eğilimlerini ahlâk yasasına uyduracağı yerde, istencini keyfine, duygusallığına, sonsuz isteklerine boyun eğdiriyor. İsteyerek, kendi kendini aldatarak, "ödev"in gerektirdiği yolu bırakıyor, duygu ve eğilimlerinin götürdüğü yola gidiyor. İşte bu durum, asıl kötülüğü ortaya çıkarır.[145]

Kant'a göre, aslî günahtan söz etmek mümkün müdür? Hz. Âdem'in davranışını ve bu davranışın sonucundaki maruz kaldığı durumu nasıl yorumlamalıdır? Diğer insanlarda kötülük yapma duygusu var mıdır? Eğer varsa bu duygu, yerleşik bir duygu mudur? İlâhî bağış fikrini nasıl değerlendirmek gerekir? Özel bir bağışlama söz konusu mudur? İnsan, böyle bir bağış beklentisi içine girmeli midir? Bu sorular, Kant'ın kötülük problemine yaklaşımını ortaya koymaya yarayacak olan sorulardır. Şimdi bunların onun din felsefesindeki durumunu değerlendirmeye çalışalım.

Ona göre, her yanlış özeldir, özneldir. Bundan dolayı, çocuklara geçmesi zorunlu bir kalıt gibi düşünülemez. Onun için Tevrat'taki Hz. Âdem hikâyesini, olduğu gibi gerçekleşmiş kabul etmemelidir. Öbür yönden kötülüğü, her kişinin

[143] Bkz. Bertrand Russell, *Why I'm not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, (ed. Paul Edwards), London, 1970, s. 19; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967, s. 473.

[144] M. Emin, A.g.e., s. 360.

[145] M. Emin, A.g.e., s. 361.

yaşayışı sürecinde ilk işlediği yanlışla ortaya çıkan bir ahlâkî düşüş varsayamayız. Çünkü kötülüğün izini, çocukluk döneminde bile kendimizde buluruz. Kısacası aslî günahı, asıl kötülüğü, maddî, tarihî nedenlerle açıklayamayız. İlk insan olan Âdem, aklî ben'in bir sembolünden başka bir şey değildir. Âdem'in yasaklanmış meyveyi yemesi, aklî ben'in isteklerinde ahlâk yasası dışındaki etkenleri seçmesi biçiminde yorumlanmalıdır.[146]

İlâhî bağış düşüncesini, ahlâklılığın temelini ve hatta mahiyetini ihlâl eyleyecek biçimiyle açıklamamalıdır. Meselâ, insan davranışlarını düzeltmek için hiçbir şey yapmadığı halde, dua ve yakarma ile, ya da Allah'ın bir yardım ve özel bağışlaması ile sapıklıktan, kötülükten kurtulacağı inancını kesinlikle beslememelidir. Bu inanç, ahlâkı kökünden yıkar. Herkes, kendi çabası oranında ahlâkî uyanıklığa erişir. Bundan dolayı insan, boşuna ilâhî bağışı bekleyip durmamalı, istencin, ihtiras ve eğilimlerin köleliğinden kurtarmayı gerektiren gücün, bir sır olduğunu ileriye sürerek şaşkın ve muzdarip kalmamalı, tersine düşünmeli ki, ahlâk yasası kayıtsız şartsız ahlâkî davranışı buyurur.[147]

Kant'a göre, ahlâkî davranış sergileyen insan örnekleri var mıdır? Eğer böyle insanlar varsa, bunların özellikleri nelerdir? Bunların Tanrı ile herhangi bir münasebetlerinden bahsedilebilir mi? Ona göre, bütünüyle ahlâkî olan insan örnekleri, Allah'ın kendi mahiyetinden ortaya çıkmış varsayılabilir. Başka bir deyişle, tam ahlâkî olan bu mefkûrevî örnekler sıradan bir yaratık değil, ezelde ulûhiyetin kendisinde içkin olarak kabul edilebilir. Bu mefkûrevî insan, yaratıkların amacını temsil ettiği için bizzat ulûhiyetin çocuğu, Allah'ın oğludur, varoluş amacı bakımından yaratılmışlar, onun için yaratılmıştır. Allah, onun zâtı için âlemi sevmiş ve yaratmıştır. Bu ilâhî örneğe uygun olan davranışladır ki, biz de Allah'a yakınlığı umabiliriz.[148]

Acaba böyle özel bir örnekten söz etmek mümkün müdür? Gerçekten bu yetkinliği haiz bir insan, tarihin herhangi bir döneminde var oldu mu? Ayrıca tarih, bize böyle bir insanı gösteriyor mu? Kant'a göre, bu soruya olumlu veya olumsuz cevap vermekte büyük bir önem yoktur. Onun varlığını ve yokluğunu, deneysel deliller gösteremez. Bununla birlikte, böyle mefkûrevî kutsal kişinin, yeryüzünde ortaya çıkmış olması imkânsız değildir. Böyle bir kişinin bu yetkinliği hâiz olduğu ancak içsel yaşayışının bütünüyle temizliğiyle gerçekleşebilir. Yine böyle bir kişi ötekilerine örnek olarak bir dinî yenilenme ortaya çıkarsa bile yine ona doğa ve insan üstünde bir gücü haiz gözüyle bakmamalıyız. Çünkü o, bu

[146] M. Emin, A.g.e., s. 362.
[147] M. Emin, A.g.e., s. 363.
[148] Mehmed Emin, burada Kant'ın, bu konuda Hıristiyanlık inançlarını bir simge saymakla, onları, kendi felsefesine göre açıkladığını, Hıristiyanlığın, "Allah'ın oğlu" olgusunu, ahlâkî mefkûre olarak algıladığını, bu konuyu okurken okuyucunun, Hıristiyanlık inançlarını sürekli hatırlaması ve Kant'ın onları bir simge sayarak yorumlamayı hedeflediğini unutmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

durumda insanlık için bir örnek olmaz. Tersine, insan sayılınca onun yaşamı, bizim için iyi bir özendirici örnek olur.[149]

Tevrat iyi ve kötü ilkelerin karşıtlığını da bir tarihî olay gibi somut olarak anlatmaktadır. Kutsal kitabın anlatımları, ruhuna ve akla uygun bir biçimde yorumlandığı ve her çeşit gizemli (mystique) durumdan uzaklaştırıldığı durumda, her zaman ve her yer için amelî değeri haiz bulunur. Çünkü bütün bu anlatımlar, insan için kurtuluşun, ancak ahlâkî kötülükten kurtuluşta olduğunu gösterir.[150]

Acaba ahlâkî toplum, 'iyi ilke'sinin üstünlüğünü ortaya koyabilir mi? Medenî toplumlarda, kurumlar ve kurallar yanında ahlâkın ve vicdanın değeri söz konusu mudur? Ahlâkî bir toplum ve ahlâkî bir cumhuriyetten ve yönetim tarzından bahsedilebilir mi? Eğer böyle bir yapılanmadan bahsedilebilirse, bu yapılanma hangi şartlarda ve topluluklarda gerçekleşebilir? Dinî bir topluluk bu tarz bir yapılanmada gerekli midir? Eğer gerekli ise, bu dinî topluluk, nasıl bir topluluk olacaktır? Aşağıda Kant'ın yaklaşımı çerçevesinde bu soruların cevaplarını aramaya çalışacağız.

Kant'a göre, medenî toplum bile, ne kadar olgunlaşmış hukukî kurumlara sahip olursa olsun, kişilerin dış ilişkilerini düzenler, fakat vicdanlara giremez. Herkesin istencinin, ahlâk yasasına uymasını sağlayamaz. Halbuki 'iyi ilkesi'nin üstünlüğü, ancak bütünüyle ahlâkî bir toplum ile, "Ahlâkî bir Cumhuriyet" (Republique etique) ile mümkündür. Öyle bir cumhuriyet ki, onun temel kurumları, ahlâk yasası ve görevden ibaret olacaktır. Ahlâk yasasının gerçekleşmesini, yaratıkların amacı gibi düşünebileceğimize göre, yasası, yalnız ödevden ibaret olan bu toplumun yasa koyucusu da Allah olur. İşte böyle bir mefkûrevî toplum, dinî topluluk (L'Eglise)tur. Ona göre, gerçek dinî topluluk, genel ve her türlü ahlâk dışı (esaslardan) uzak olacaktır. Bu topluluğun kişileri, bütünüyle özgürdür, yani onların iş ve davranışlarını yalnız ahlâk yasası yönlendirir. Böyle olduğuna göre gerçek dinî topluluk, geçmişten gelen ve kuşkulu olan ve üstelik insanları ihtilâfa götüren birtakım sembollere, dogmalara dayanmaz ve belki değişmez ve sabit olan ahlâk yasasına dayanır. Başka bir deyişle, gerçek dinî topluluk, başında Papa olan bir monarşi biçiminde veya rahip (Evek) ve papazlar gibi seçkin bir sınıfın buyruğuna uyan Aristokrasi yönetimi durumunda bulunamaz. Böyle bir topluluğun başkanı, görünürde olmayan bir varlıktır ki, her kişi durumunu kurtarmaya çalışmakla, Allah tarafından gönderilmiş gibi kabul edeceğimiz ahlâkî mefkûreye bağlanmak sayesinde O'nun çocuğu, oğlu olabilir. Bu mefkûrevî topluluğun kişileri arasında yalnız bir bağ vardır; o da her insanda ortak olan pratik akla inanmaktan başka bir şey değildir.[151]

[149] M. Emin, A.g.e., s. 364-365.
[150] M. Emin, A.g.e., s. 365-366.
[151] M. Emin, A.g.e., s. 366-367.

Görüldüğü gibi Kant, dinî topluluğun, bir ruhban yönetiminde olamayacağını, vicdanın insan davranışlarını belirlemede etkin olduğunu, Aristokratik bir Monarşik yönetim altında, 'iyi ilkesi'nin serbest bir iradeyle gerçekleşemeyeceğini ve iyi insan ve toplulukların bulunamayacağını vurgulamakla, Ortodoks ve Katolik bir yapıyı benimsemediğini ve daha ziyade bu yapılanmalar karşısında protest bir düşünüş içinde olduğunu ve daha fazla insan iradesine ve vicdanının gereğini özgürce gerçekleştirebileceği bir yapılanmaya sıcak baktığını ortaya koymaktadır.

Kant, madem ki insanlığın şimdiki düzeyine göre, geçmişten gelmiş olan din, akla dayalı iman için bir araç ve ona doğru götüren bir etkendir, o halde nakle dayalı bu inançları yorumlamak ve onun, amelî akıl ile uygunluğunu aramak gerektiğini ileri sürmektedir. Yine o, inançların çoğunun, harfiyen kabul edilemez olduğunu, onun için bunların, yalnızca ahlâkî bir biçimde yorumlanması gerektiğini ve böyle makûl ve geniş yorum sayesinde, nakle dayalı din ile pratik akıl arasında uyum kurulabileceğini ifade etmektedir.[152]

Kant'a göre, insan, dinin özünü, sürekli olarak, ahlâkî vicdanda aramalı, dinî gerçeklerin ölçüsünü sürekli, vicdanlarda bulmaya çalışmalıdır. Çünkü, vicdan, her insan için doğrudan doğruya onlarda bulunan bir vergidir. Menkûl dinlerin dayanağı, 'Vicdan ve Ahlâk Yasası' olmalıdır. Hatıra gelebilir ki, vicdan ile bu nakiller arasında uyumsuzluk olursa ne yapmalıdır? Menkûl dinlerin hükümlerini ancak, vicdan takdir edebilir. Bundan dolayı vicdana ters hükümlere, gerçek din sahibi değer veremez. Örnek olarak, bir kimseyi dinî kanaatinden dolayı cezalandırmaya kalkan, belirli bir mezhebi zorla kabul ettirmeyi gerekli gören bir kanaate, Engizisyon erbabının değer verdikleri gibi, dinî buyruk olarak bakılamaz. Çünkü kabul ettirilmek istenilen mezhep, nakle dayalı olduğu için gerçeğe, gerçekliğe uygun olmaması, hatalı bulunması her zaman mümkündür. Halbuki başkalarının özgürlüğüne uymak, vicdan tarafından "görev" olarak buyrulmuştur. Vicdanın müspet olan bu kesin buyruğu dışında dinî bir kanaat beslenemez. Bundan dolayı gerçekten dinî sayılabilecek olan bir imanın ölçüsü ahlâk olabilir. Dinî bir iman, bu tartıya ve bu ölçüye göre değer kazanır.[153]

Mehmed Emin, Kant'ın yukarıda belirttiğimiz görüşlerini aktardıktan sonra, bu görüşlerin, "Kant'ın din felsefesinin temel sınırları" olduğunu, ve onun, XVIII. yüzyılın Din Felsefesi alanındaki yerini belirleyebileceğini belirtmektedir. Ona göre, Kant, Leibniz ve Wolf gibi bütünüyle mü'min olmamakla, aklın sınırları içindeki dinin, inançlardan, mezhep ve ayinden, ruhbandan tamamıyla soyutlanabileceğini kabul etmekle birlikte dinî konular hakkında duyduğu saygıyı bırakmadı. Hiçbir zaman çağdaş İngiliz Deist filozofları gibi ya da Fransa'nın Ansiklopedistleri, Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784) ve diğer düşünürler tarzında, döneminin bütün dinî nakillerinin bir tarafa atılmasının mümkün ve istenilecek de-

[152] M. Emin, A.g.e., s. 367-368.
[153] M. Emin, A.g.e., s. 370.

ğerde olduğuna inanmadı. Eserlerinde, dinî hükümler hakkında, örnek olarak, Voltaire tarzında bir alay izine kesinlikle rastlanılamaz. Tersine o, İncil'den, Hıristiyanlığın büyüklerinden büyük bir saygı ile söz eder. Kant, kalben Hıristiyan olduğu için, örnek olarak, "Âdem'in Düşüşü", düşüncesini kendi din felsefesinin de temeli olarak kabul etmiştir. Protestan ve Pietist eğitimi içinde yetişmiş olması bakımından bu düşüncelere bütünüyle bâtınî ve kişisel mahiyet yüklemiş, dinî sembollerin basitliğinin imana bağlı konularda dış gücün sınırlanmasını gerekli görmüştür. Çağdaşı olduğu çoğu Fransız ve İngiliz düşünürlerinden ayrı olarak dinî sembollerin, dinî velâyetin, şimdi de canlı ve etkin olmasını gerektiren tarihî zorunluluğu içten olarak kabul ve teslim etmiş, Hz. Îsâ'da ahlâkî erdemin en büyük tecellisini görmüştür.[154]

Mehmed Emin'e göre, Kant'ın din felsefesinin kaynağını, bizzat eleştiri felsefesi esasları dışında aramak, hatta Lessing (1729-1781)'in etkilerine yüklemek doğru değildir. Tersine o, din felsefesinde, bizzat eleştirinin yöneldiği amaca dönüktür. Gerçekte, Kant'ın üç büyük eleştirisi de, hep deney ötesinde olan dinî konuların, Salt Akıl'ın sınırı dışında olduğunu, bu konudaki imanın ancak pratik akla yani ahlâka dayanabileceğini ortaya koymuştur: Allah var mıdır? Allah'ın âlemle ilişkisi nedir? Kötülük ve şerrin kaynağı nedir? Yaratılanlar içinde insanın yeri ne olabilir? Âlemin en son amacı ve insanın mukadderatı nedir? Bu soruların her birisi, her dinin, çözmek istediği en esaslı noktalardır. Kant'a göre, salt akıl bu soruları ortaya koyar, fakat insan, bunlar hakkında bilgi edinemeyeceği, bu soruları bilemeyeceği için çözemez. "Allah varmış, görevlerimiz ilâhî istencin sonucu imiş, ahlâkî kötülüklerin ve aynı zamanda manevî yükselişimizin fâili aşkın bir davranışla bizzat nefsimiz imiş, âlem bizim ahlâkî amacımızı gerçekleştirmeye yöneliyormuş gibi davranmalıyız. Şu geçici yaşayış sırasında ve ondan sonraki olgunluğumuzu ancak kendi çabamızla gerçekleştirmeye güç yetiririz, gibi davranışta bulunmaya zorunluyuz. Bu köklü inançlar -ki, medenî milletlerin dinlerinin de kökleridir- Kant'a göre bir takım ahlâkî ve amelî apaçık gerçekliklerdir. Biz onların deney dahilindeki şeylerde olduğu gibi, nedenini bularak bilemezsek de inanırız, inanmak zorundayız."[155]

Her ne kadar gelecekte kurulacak yaşayışta vicdan ile ahlâkî mefkûre arasında, insan ile Allah arasında, hiçbir araç olmaması, bu maddî sembollerin kalkması gerekli olsa da ancak henüz düşünce hayatına geçen insanlık için dogmalar ve semboller, ahlâklılığı geliştirmeye yarar ve yaramıştır. Nasıl ki savaşlar, ilkel topluluklardaki karışıklıklar, barışı, toplum düzenini doğurmuş ise mevcut dinler de gerçek ahlâkın hüküm sürmesine doğru, insanlığı hazırlar. Bu nedenle menkûl din, siyasî ve medenî tarih gibi, istencin, vicdanın aradığı olgunluğun doğal düzende gitgide izlerini bize gösterir. Toplum, nasıl insanların dış ilişkilerini hukukî ama-

[154] M. Emin, A.g.e., s. 370-371.
[155] M. Emin, A.g.e., s. 371.

ca göre düzenliyorsa, mütedeyyin insan da bâtınî yaşayışını ahlâkî amaca yöneltir. Diğer deyişle her iki durumda da duyulur dünya, adım adım düşünülür dünyanın yasasına uyum sağlar, yavaş yavaş doğa ile ahlâkî düzen arasında uyumluluk ve uygunluk ortaya çıkar.[156]

Buraya kadar M. Emin'in sunduğu tarzda Kant'ın din felsefesini ortaya koymaya çalıştıktan sonra, belki de daha başta sormamız ve cevabını aramamız ve tartışmamız gereken bir soruyu, maksatlı olarak buraya bırakmamız ve geciktirmemiz, bu konunun, burada daha açık bir şekilde aydınlığa kavuşacağı düşüncesi sebebiyledir.

Acaba "Kant'ın din felsefesi"nden bahsedilebilir mi? Bir filozofun din felsefesinden bahsetmek için onun yaptığı işi, kendisinin "din felsefesi" olarak adlandırması gerekir mi? Ya da, bir disiplin olarak kurulup, yönteminin belirlenmesinden ve isminin verilmesinden önce, bu alanda bir filozof veya pek çok filozof tarafından yapılan çalışmalar, bu isimle değerlendirilemezler mi?

Henry Dumery ve W. P. Alston gibi din felsefesi yazarlarına göre, din felsefesi, deyim olarak her ne kadar Hegel (1770-1831) ile ortaya çıkmış olsa da, felsefenin kendisi ve tarihi kadar eskidir.[157] Dinin felsefî açıdan incelenmesi, ilk bakışta karma bir durum veya teolojik-felsefî bir uzlaşma veya ilmî verilerle spekülatif unsurların bir karışımı gibi görünüyor. Din Felsefesi'nin kaderi, dinî felsefe, lâik Kelâm veya melez bir ilim olmaktır. Şüphesiz o, böyle karışıklıklara razı değildir.[158]

Mehmet Bayraktar'a göre ise, din felsefesinin, bilim disiplini olarak kurucusu olan Hegel'in ve daha sonra bu konuda önemli mesai harcayan din felsefecilerinin, din felsefesinden ne anladıkları iyice kavrandığı zaman, kelimenin gerçek anlamıyla Hegel öncesi filozofların bir din felsefesi yaptıkları söylenemez. Dine ve dinî konulara metafizik açıdan bakmak ayrı şey, din felsefesi yapmak ayrı şey olmalıdır.[159] Yine ona göre, sözgelimi, "Kant'ın Din Felsefesi", Thomas Aquinas'ın Din Felsefesi", Gazzâlî'nin Din Felsefesi" gibi çalışmaların, ne kadar kıymetli olurlarsa olsun, Din Felsefesi olarak ortaya konmaları uygun değildir.[160]

Acaba Hegel'in din felsefesi için koyduğu şartlar doğrultusunda, Kant'ın veya bir başka filozofun durumunu değerlendiremez miyiz? Hegel, bir din felsefesinin yapılabilmesi için, felsefesi yapılan o dinin, tarihî ve tekâmül etmiş veya tekâmüle müsait, aynı zamanda pozitif ve mutlak bir din olması gerektiğini öne sürmektedir.[161] Yine ona göre, Din Felsefesi'nin, dinin düşünen anlayan bilgisi,

[156] M. Emin, A.g.e., s. 372-373.
[157] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 1; Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 20.
[158] Henr Dumery, "Bir Din Felsefesi Mümkün müdür?", (Çev. Zeki Özcan), *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa, 1991, c. 3, sayı 3, s. 275.
[159] M. Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 20.
[160] M. Bayraktar, A.g.e., s. 183.
[161] M. Bayarktar, A.g.e., s. 45.

dinin konusu olan mutlak da aynı zamanda Din Felsefesi'nin konusu olduğu[162] düşünülürse, yine de, gerek Kant veya ondan daha önceki başka bir filozofun, din felsefesinden bahsedilmesi mümkün sayılamaz mı?

Batı'da, dinî esasları yorum ve izah yahut onların lehinde deliller getirmeyi hedef edinen ilâhiyattan ayrı bir din felsefesi, yeni çağın başlarından itibaren filozofları ilgilendirmeye başlamıştır.[163] Ayrıca bu dönemden itibaren, Leibniz ve Hume gibi filozoflar, bu alanda önem arz etseler de, aslında Din Felsefesi'nde sınır taşı durumunda olan filozof Kant'tır.[164] Kant, yukarıda sıraladığımız çerçeve dahilinde Hegel'in ortaya koyduğu sınırlar dahilinde bile ondan daha önce din felsefesi yapmış demektir. O, din felsefesi ile ilgili olarak, daha 1760'larda, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamak İçin Biricik Yol" adında bir makale yazmıştır.[165] Heimsoeth'in belirttiğine göre, Kant, yıllar önce girdiği, Din Felsefesi derslerindeki konuları bir araya toplamış ve 1793 yılında bir kitap halinde yayımlamıştır. Daha önce de söz konusu ettiğimiz gibi, bu kitabın adı *"Salt Aklın Sınırları İçinde Din"*dir. Onun din felsefesine ilişkin düşüncelerinin özü ise, "İnsan doğasındaki Köklü Kötü" adlı makalesinde yer almaktadır. Din felsefesi, Kant'ın felsefesinin özü bakımından, artık aklın yetişemediği, dinî inanmanın başladığı yere kadar uzanabilir. Kant, dinin, salt aklın sınırları içinde ele alınabileceğini söylemektedir ki, bu da, 'din ve inanma fenomenlerinin geniş alanı içinde, sadece akılla kavranabilir olanı göz önünde tutmak'tır. Onu bu çerçevede ilgilendiren şey, dinin, gelenekle gelen dinin, yani Kant'a göre, Hıristiyanlığın, kendi felsefe sistemi bakımından ele alınmasıdır.[166]

Mehmed Emin de, Kant'ın genel felsefesini ortaya koyduğu bir çalışmada, onun devlet, ahlâk, bilgi felsefelerinin yanında, din felsefesini de ele almıştır. O, bu yazısında din felsefesinin, yöntemi ve problemleri çerçevesinde, Kant'ın din felsefesini başarılı bir şekilde değerlendirmiştir.

SONUÇ

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye'de "Din Felsefesi" terimi, kullanılmakta ve bu terim, bir disiplinin adı olarak bilinmektedir. Bu dönemde, "Din Felsefesi", bağımsız bir disiplinin adı olarak kullanılmaktadır. Ayrıca o, diğer bilim ve disiplinlerden ayrı bir bilim dalı ve disiplin olarak bir gelişim ortaya koyma sürecine başlangıç seviyesinde girmiştir. Yine bu dönemde Türkiye'de "Din Felsefesi" ile ilgili olarak kendisinden bahsedilebilecek ve "Din Felsefesi" alanında, fikir ve düşüncelerin ileri sürülmüş sayılabileceği yazı ve çalışmalardan, öneri, öngörü ve tezlerden söz etmek mümkündür.

[162] Bkz. M. Bayraktar, A.g.e., s. 32.
[163] Bkz. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 12.
[164] N. Taylan, A.g.e., s. 13.
[165] Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyyettin Mengüşoğlu), İstanbul, 1986, s. 15.
[166] H. Heimsoeth, A.g.e., s. 23, 182.

Türkiye'de, Din Felsefesi'nin, gerek "**felsefe-i dîn, felsefe-i dîniyye, hikmet-i edyân, felsefe-i edyân**" biçiminde olsun, gerekse "**din felsefesi**" biçiminde olsun, disiplin bağlamında din felsefesini içeren anlamda kullanılmaya başlanmasının tarihi, **yirminci yüzyılın ilk yıllarına kadar geri götürülebilir.**

Din Felsefesi dersine, medreselerin ıslahı için hazırladığı program taslağında yer veren, hatta terim olarak da "Din Felsefesi" terkibi şeklinde terimi kullanan kişi Eşref Efendizâde Mehmed Şevketî'dir. Şevketî, Hicrî 1329/1911 yılında hazırladığı ders program taslağında, medresenin, Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi, Kelâm Kısmı dersleri arasında, "Kelâm" dersinden ayrı olarak "Felsefe-i Dîn" dersine yer vermiştir. Ayrıca, o, Edebiyat Şubesi'nin ders programı taslağında da "Hikmet-i İlâhiyye" adlı bir derse yer vermektedir. Dolayısıyla o, "Felsefe-i Dîn" ile "Hikmet-i İlâhiyye" derslerini ayrı ayrı programlarda düşünmüştür.

Ahmed Hamdi Akseki'nin, 1915-16 yılında, **Heybeliada Bahriye-i Şâhâne**'ye Din Dersleri, Ahlâk Dersleri ve **Din Felsefesi** öğretmenliğine tayin edildiği"ne dair bir bilgi söz konusudur.

Bu çalışmamızda değerlendirmeye çalıştığımız yazıların ve çalışmaların başlıkları, "Hikmet-i Edyân", "Felsefe-i Edyân", "Din Felsefesi'nden", "Felsefe-i Dîn", "Felsefe-i Dîniyye" ve "Dinî Felsefî Musâhabeler" vb. biçimindedir.

Bu yazılar ve çalışmalar, Din Felsefesi'ni, tam anlamıyla kuşatıcı biçimde ortaya koymaktan uzak oldukları gibi, amaçları bakımından da bunu gerçekleştirmeye yönelik değillerdir. Bunların her biri, Din Felsefesi'ne, değişik yönlerden, değişik katkılarla, ayrı ayrı birer küçük giriş şeklinde ya da hepsi bir arada biraz daha kapsamlı bir giriş olarak değerlendirilebilir. Bu dönemdeki yazı ve çalışmaların çoğunu, dinî felsefe ortaya koyma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Emmanuel Leroux'un, yaklaşık olarak aynı dönemde Fransa'daki çalışmaları değerlendirdiği yazısında, "Din Felsefesi" teriminin, Fransa'da, Almanya ve İngiltere'de olduğu şekliyle kullanılmamakta, hatta orada bu terimin, belirli ve tek bir bilim karşılığı da kullanılmadığını, kendisinin çalışmasında, "Din Felsefesi" terimini kullanmakla anladığı ve kastettiği mananın, sadece dinî olayların hepsini veya esaslı şekillerinden birini açıklamaya meyleden bütün son araştırmaları veyahut bunların içine aldığı meselelerin makul bir çözümünü derleyip toparlamak olduğunu binaenaleyh sahasının, meselâ dinî psikoloji ve sosyoloji kadar, aklî ilâhiyatı da kapsayacağı"[167] şeklindeki ifadeleri, araştırmamızda söz konusu edilen ve bu dönemde Türkiye'de yapılan bu çalışmaların durumunu da kısmen de olsa açıklayacak ölçüde olduğu düşünülebilir.

[167] Bkz. Emmanuel Leroux, La philosophie de la religion dans les pays de langue française de 1914 à 1925, Revue Philosophique de la langue et de l'Etrange, Paris, 1926, tome LII, Juillet-aout., s. 371; "Fransız Lisanıyle Konuşulan Memleketlerde 1914'den 1925'e Kadar Din Felsefesi", (Çev. Mustafa Şekib), *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası* (Tarihî, İçtimâî, Dinî, Felsefî), Haziran-1927, Yıl: 2, sayı: 5-6, s. 57.

Biz, bu çalışmamızda, Din Felsefesi'nin, 1925 yılından sonra Dârü'l-Fünûn'da İlâhiyat Fakültesi'nde resmî bir ders olarak okutulduğu döneme kadar olan 1900- 1925 arası yirmi beş yıllık sürecine yer vermeye çalıştık. Burada söz konusu ettiğimiz yazılarda, içerikte olduğu kadar en azından başlıkta da Din Felsefesi'ni îma eden veya doğrudan gösteren bu yazıları seçtik. Bu alanda, Din Felsefesi'nin ders olarak okutulduğu dönemdeki (1926 ve sonrası) çalışma, yazı ve eserleri, başka bir araştırmada ele alacağız.

YİRMİNCİ YÜZYILIN İLK ÇEYREĞİNDE

TÜRKİYE'DE DİN FELSEFESİ

THE PHILOSOPHY OF RELIGION AT THE FIRST QUARTER OF TWENTIETH CENTURY IN TURKEY

Yrd. Doç. Dr. Bayram Dalkılıç

ABSTRACT

The Philosophy of Religion in the first quarter of twentieth century in Turkey were studied and analyzed in this article. Some researches were written on the philosophy of religion directly and indirectly in this period. These researches are Mehmed Arif's "Hikmet-i Edyân" (The Wisdom of Religions), Memdûh Suleyman's "Felsefe-i Edyân" (The Philosophy of Religions), Mehmed Şawkati's "Din Felsefesi'nden" (From the Philosophy of Religion) and his "Felsefe-i Din" (The Philosophy of Religion), Ömer Ferid Kam's "Dinî Felsefî Musâhabeler" (The Religious - Philosophical Discourses), Elmalılı M. Hamdi Yazır's "Dibace"(The Introduction) to his translation of Paul Janet- Gabriel Seallies's 'Tahlîlî Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib', Mehmed Amin's "Kant'ın Din Felsefesi" (Kant's Philosophy of Religion).

Key Words: Philosophy of Religion, The Religious Philosophical Discourses, Kant's Philosophy of Religion, Mehmed Şawkati, Ömer Ferid Kam, M. Hamdi Yazır.

الأستاذ المساعد د. بايرم دالقليج

بحث في هذا المقال عن فلسفة الدين في الربع الأول من القرن العشرين في تركيا. قد ظهر بعض البحوث على فلسفة الدين وهذه الدراسات هي: حكمة أديان لمحمد عاكف، فلسفة أديان لممدوح سليمان، من فلسفة الدين، وفلسفة الدين لمحمد شوكت، ديني وفلسفي مصاحبلر لعمر فريد كام، والمقدمة التي كتبها محمد حمدي ألماليلي لترجمة كتاب تاريخ الفلسفة التحليلي، للأستاذين ب. جانت وجبرائيل ساليس، والفلسفة الدينية عند كانت لمحمد أمين. كلمات المفتاح: فلسفة الدين، المحادثات الدينية والفلسفية.

İslâm Tarihi’nin İlk İki Asrında SİMGE RENKLER ve SİYÂSÎ ANLAMLARI

M. Bahaüddin VAROL
Yrd. Doç. Dr.,S. Ü. İlâhiyat Fakültesi
İslam Tarihi Öğretim Üyesi

Giriş

Temel yapı taşını insan ve onun oluşturduğu sosyal yapılar olan tarihin bu çerçevede her dönemde sahip olduğu en önemli yapılanmalar millet, devlet, cemaat ve gruplar şeklinde kendisini gösteren etnik, siyâsî, fikrî ya da dînî şekillenmelerdir. Bu oluşum ve şekillenmelerin her birinin kendine has yapıları ve özellikleri söz konusudur. Bu sosyal yapılar, genel çerçevesiyle kültür diye adlandırdığımız bu toplumsal özelliklerin yanı sıra kendilerini diğer yapılanmalardan ayıran ve bunu görüntüye yansıtan sözlü ya da şeklî simgelere sahip olmuşlardır. İnsan temeline oturan bu sosyal olguların kendi varlıklarının bir nevi ispatı kabul edilen bu simge ve işaretler, sosyal oluşumun manevî yönünü tamamlayan bir zorunluluk olarak tarihî bir gerçeği yansıtmaktadır. Tarihin her döneminde birtakım söz ya da şekillere yapılan referansların yanı sıra, renklerin de anlamlandırılarak toplumlar ya da gruplar içerisinde simgeleştirildiği görülür. İslâm Tarihi’nde de bu tür görüntü ya da simgelere sıkça rastlamak mümkündür. İçinde bulunduğu topluma evrensel değerlerle yeni bir söylem ve değişimi getiren İslâm, görüntü ve şeklî tezahürlerden daha ziyade fikrî ya da içsel bir değişimden yana olmuştur. Ancak yine de bir Müslüman’ı Müslüman olmayanlardan ayıran bir takım yapısal ya da şeklî farklılıkları burada vurgulamamız gerekmektedir. Hiç şüphesiz bu noktada ilk akla gelecek olan şeyler, her Müslüman’ın zorunlu olarak yapması gereken namaz, zekât, hac ve oruç gibi temel ibadetlerdir. Müslümanların iç dünyasındaki yapıyı dışarıya yansıtan görüntüler elbette bunlarla sınırlı değildir. Hz. Peygamber’in dış görünüş ve yaşantısındaki bazı simgesel değişiklikler, ondan yansıdığı şekliyle Müslümanlara mal olmuştur. Bu açıdan diğer din mensuplarının yaşantı ve görüntülerine muhalefet edilmesi, diğer bir ifade ile onlara zıt bir tavır ve görüntünün tercih edilmesindeki teşviki, işte bu farklılığın belirginleştirilmesi amacına matuf bir uygulama olarak görmek mümkündür.[1]

[1] Bazı hadis metinlerinde: “Müşriklere muhalefet edin…”, “Yahudi ve Hıristiyanlara muhalefet edin…”, “Acemler gibi yapmayın..” gibi Hz. Peygamber’den menkul ifadeler bu gayretin sözlü ifadeleri olarak kayıtlara geçmiştir. Bkz: Buhârî, Libâs, 64; Müslim, Tahâret, 54; Ebû Dâvûd, Salât, 88; İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut, Thz., V/264, 265.

Hz. Peygamber'in genel olarak hayatı ve uygulama örnekleri göz önüne alındığı takdirde simgesel anlamda özel bir şekil ya da renge vurgu yapılmadığı görülür. Bu çerçevede hadis ya da tarih kaynaklarına giren bir takım örnekler kişisel ve bölgesel anlamdaki tavsiye ve bilgiden ibarettir. Bu açıdan Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemlerine ait olmak üzere siyâsî-fikrî ya da dînî bir anlam taşıyan herhangi bir rengin olmadığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyâsî-fikrî mücadeleler içerisinde her grup kendi kimlik ve varlığını şekillendirirken bu çerçevede simgesel anlamda söylem ve görüntülere vurgu yapmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan Hâricîler kaynaklı "Lâ hükme illâ Lillâh", daha sonra Şîa'yı oluşturacak fikrî yapılanmalar kaynaklı, "Mehdî", "Vâsî", Ehl-i Beyt adına harekete geçen gruplar kaynaklı "Talebü bi Demi'l-Hüseyn" (Hz. Hüseyin'in intikamının alınması) ve Ehl-i Beyt Zürriyeti kaynaklı "er-Rızâ min Âl-i Muhammed" (Âl-i Muhammed'den razı olma) gibi söylemleri hep bu yöndeki sloganlar, diğer bir ifade ile sözlü simgeler olarak görmek mümkündür. Yine bu süreçte bazı fırka ve grupların belli renklere vurgu yapıp onlara bazı anlamlar yükleyerek simge haline getirdikleri görülür. İşte söz konusu bu hareketlerin, İslâm Tarihi açısından ne anlama geldiği, kaynağını nereden aldığı ve nasıl anlamlandırıldığı dikkati çeken bir konu olmaktadır. Bu noktada yapılacak tespitler bir taraftan bu yöndeki hareketlerin uygulama örneklerini ve bunların yansımalarını ortaya koyarken diğer taraftan da bu konuda oluşan istifhamları giderecektir. Konunun başında daha sonraki dönemlerde bu tür uygulamaların referans kaynağı olarak gösterilen Hz. Peygamber dönemindeki renklerle ilgili uygulamalara kısaca göz atmamız yerinde olacaktır.

I- Hz. Peygamber Döneminde Renkler

Genel olarak Hz. Peygamber dönemi incelendiği zaman bu dönemde herhangi bir renge özel bir anlam yüklenerek simge haline getirildiği görülmez. O günkü Arap toplumunun örfünde yerleşik olan, giyim-kuşam haricinde Hz. Peygamber'in özel bir giysi tercihi de söz konusu değildir.[2] Burada sadece başa giyilen bir başlık ve etrafına sarılan sarığı ayırmamız gerekecektir. Zira, Arap kültüründe başın örtülmesi hem erkek hem de kadınlar için yaygın bir uygulama olmakla birlikte Hz. Peygamber'in bu başlığa sarık sarması farklı bir uygulamayı göstermektedir. Şemâil kaynaklarının verdikleri bilgilere göre bu sarığın renginin siyah veya beyaz olabildiği anlaşılmaktadır.[3] Bunun haricinde gerek giyimde gerekse günlük kullanılan eşyalarla ilgili olarak herhangi bir renk vurgusuna rastlanmaz.

[2] Genel olarak o dönemdeki dış giyim "Ridâ" diye isimlendirilmekte, bunun da farklı renklerde olabildiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in de farklı renklerde ridâsının bulunduğu belirtilmektedir. Geniş bilgi için bkz: Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekir, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd,* Beyrut, 1986, IV/238.

[3] Geniş bilgi için bkz: İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ*, Thk: Mustafâ Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1988, s. 580; Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâili*, İstanbul, 1998, s.169 vd.

Günlük yaşamdaki bu genel görüntünün yanında, tarih kaynaklarına ve rivayetlerine renk olgusunun yansıdığı konu olarak bayrak ve sancaklar dikkatimizi çekmektedir. Özellikle askerî faaliyetler içerisindeki bu uygulamanın kaynağı yine Arap örfüdür. Askerî birlik ya da ordunun birlikteliğini ve gücünü simgeleyen bu bayrak ve sancaklar için sabit bir renk ya da şekil yoktur.[4] Arap dilindeki ifadesi ile "Râye" ve "Livâ" ile bunların özelliklerine değinen Kettânî, Hz. Peygamber döneminde bunların farklı renklerde olduklarına işaret etmektedir. Bu çerçevede onun verdiği bilgiler, ağırlıklı olarak siyah rengin kullanıldığını vurgularken aynı şekilde beyaz ve sarı renklerin de bayrak ve sancaklar için kullanıldığını ortaya koymaktadır.[5] Hz. Peygamber'in ilk defa olarak sancak kullanması Mekke'den Medine'ye hicret ederken Medine'ye girişi esnasında olmuştur. Nakledilen bilgilere göre Hz. Peygamber'i yakalamak üzere yola çıkarılan ve yolda ona yetişen, ancak yanındakilerle birlikte Müslüman olan Büreyde, Medine'ye gireceği esnada Hz. Peygamber'e: "Medine'ye yanında bir livâ (sancak) olmadan girme" diyerek, başındaki başlığı çıkarıp bir mızrağa bağlamış ve Hz. Peygamber'in önünde yürüyerek Medine'ye girmiştir.[6] Buradan anlaşıldığına göre bu uygulama ulu ve üstün kişinin halk nezdindeki karizmasını pekiştirmeye yönelik bir girişimdir.

Devam eden süreçte civar kabile ve gruplar üzerine gönderilen her seriyyeye bir sancak ve bayrak verilmiş ve bu uygulama sürekli olarak devam ettirilmiştir. Ancak bu bayrak ve sancakların renklerine özel bir anlam yüklenmediği için nakledilen bazı rivayetlerde bunların renkleri belirtilirken bir çoğunda ise rengine dair herhangi bir bilgi verilmemiştir.[7] İbn Sa'd Bedir'de farklı kişilere farklı sancakların verildiğini ifade ederken bunların renklerini söz konusu etmez.[8] İbn Hişâm ise aynı harpte sancağı Mus'ab b. Umeyr'in taşıdığını ifade ederken bunun renginin de beyaz olduğunu vurgulamaktadır.[9] Uhud Harbi'nde Hz. Peygamber'in sancağının siyah olduğu nakledilirken,[10] Mekke fethi günü Hz. Peygamber'in siyah bir başlık giymiş olması ve sancağının da siyah olması rivayetlere konu olmuştur.[11] Nitekim bu rivayet daha sonra Abbâsîlerin siyahı tercih etmelerinin nedeni olarak da zikredilmektedir.[12] Ashâbdan bir kişinin Hz. Peygamber'in sarı renkli bir sanca-

[4] Halebî, Ali b. Burhâneddîn, *es-Sîratü'l-Halebiyye*, Beyrut, 1400, II/734.

[5] Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Çev: Ahmet Özel, İstanbul, 1991, II/78, 79.

[6] el-Isbahânî, Abdullah b. Muhammed, *Ahlâku'n-Nebî ve Âdâbihi*, Riyad, 1998, IV/65; Büreyde'nin Müslüman olmasıyla ilgili bilgi veren İbn Sa'd, onun böyle bir hareketinden bahsetmez. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut, Thz., IV/242.

[7] Meselâ Mekke fethi günü Hz. Peygamber'in her kabile ve grup için birer sancak verdiği aynı uygulamanın Huneyn günü de yapıldığı bildirilirken bu sancakların renkleri hakkında bilgi verilmemektedir. Bkz: İbn Sa'd, II/108 ve 150.

[8] İbn Sa'd, II/14, 15.

[9] İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1411, III/159.

[10] Halife b. Hayyât, *Târîh,* Beyrut, 1995, I/27.

[11] İbn Sa'd, I/455 ve II/140.

[12] İbn Hacer, *Zâdü'l-Meâd,* III/458.

ğa sahip olduğunu bildiren bir ifadesi de dikkatimizi çekmektedir.[13] Bu konudaki detay bilgilere geçmeden önce tarihî rivayetlere özellikle renk vurgusuyla yansıyan bir hadiseyi burada ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bedir Harbi'nde Müslümanlar arasında bazı meleklerin bulunduğu ve onlara yardım ettiği bilgisi rivayetlere yansırken, bunlardan özellikle Cebrail'in sarı bir sarıkla, diğer meleklerin ise beyaz sarıklarla Müslümanlar arasında yer aldıkları ve onlara yardım ettikleri vurgulanmaktadır.[14]

Nakledilen rivayetlerde bayrak ve sancak kelimeleriyle karşılanan râye ve livâ kelimelerine bağlı olarak farklı renklerin söz konusu edildiği dikkatimizi çekmektedir. İbn Hişâm Bedir Harbi'nde livânın beyaz, râyenin ise siyah olduğunu ifade ederken[15] İbnü'l-Cevzî de Hayber günü livânın beyaz olup Hz. Ali'ye verildiğini, râyenin ise siyah olduğunu belirtmektedir.[16] Aynı şekilde Amr b. el-Âs'ın görevlendirildiği Zâtü's-Selâsîl seriyyesinde[17] Hz. Ali'nin de Tay kabilesinin putunu yıkmakla görevlendirildiği seriyyesinde kendilerine beyaz bir livâ ve siyah bir râye verildiği ifade edilmektedir.[18] Hz. Âişe'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber'in Mekke'ye girerken livâsının beyaz, râyesinin ise siyah olduğu haber verilmekte[19] yine Benî Kaynuka Yahudileri üzerine gidilirken râyenin bulunmadığı vurgulanırken livânın ise beyaz olduğu ifade edilmektedir.[20] Bütün bunlar bize bu iki simge arasında bir fark olduğunu haber vermektedir. Kaynaklarda aynı olaya matuf olmak üzere farklı renkli sancaklardan haber veren rivayetlerden de anlaşılacağı gibi livâ ve râye kelimeleri bazen ayrı bazen de aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz rivayetlerde her birine ayrı ayrı vurgu yapılması her ne kadar aynı amaç ve aynı iş için kullanılsa da bu iki kelime arasında küçük de olsa bir farkın olduğunu ortaya koymaktadır. Bu iki kelime arasındaki farklılığa dikkat çeken Muhammed Hamidullah şu bilgilere yer vermektedir: *"Livâ kelimesi asıl bakımından "sarılıp dürülen şeye" işaret eder ki, teşhire ihtiyaç duyulmadığı zamanlarda bağlanmış olduğu bir nevi mızrağın üzerine sarılan kumaş parçası anlamındadır. Râye kelimesinin kökü ise "görmek"tir ki kendisinin ya da düşman ordusunun bulunduğu yeri gösterir. "Bayrak" kelimesini ifade etmek üzere Arapça'da eş anlamlı bazı kelimeler de vardır. Fakat Rasûlüllah'ın hayatıyla ilgili bilgi veren eserlerde bu kelimeler yoktur."*[21] Bu bilgileri verdikten sonra Muhammed Hamidullah

[13] Muhammed b. Ebûbekir, *Zâdü'l-Meâd,* I/132; Beyhakî, *Sünen*, Mekke, 1994, VI/362, 363.

[14] İbn Hişâm, III/182; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, Beyrut, 1990, III/281.

[15] İbn Hişâm, III/159.

[16] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umerâ*, Beyrut, 1992, III/360; İbn Sa'd, II/106; İbn Hişam ise râyenin beyaz olduğunu söyler. İbn Hişâm, IV/297 ve 305.

[17] İbn Sa'd, II/131.

[18] İbn Sa'd, II/164. Ayrıca Bkz: İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, III/321.

[19] Halebî, *es-Sîratü'l-Halebiyye*, III/27.

[20] İbn Sa'd, II/29.

[21] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1993, II/1012.

bunların sabit bir renk ve şeklinin olmadığını ifade ederek bu konudaki tercihin idareci ya da ordu komutanına ait olduğunu belirtmektedir.[22]

Rivayetlere konu olduğu şekliyle Hz. Peygamber döneminde ordu ve savaş düzeni içerisinde önemli bir yere sahip olan râye ve livâ uygulamasında özel bir renk ya da şekle yönelik bir tercihin olmadığı görülmektedir. Bu da bize bunların o andaki fonksiyon ve anlamıyla kullanıldığını, bunlara yönelik özel bir anlam verilmediğini göstermektedir. Nitekim bu dönemdeki bazı râyeler üzerinde kullanıldığı iddia edilen hilâl şeklinin de bir ara kullanıldığını, ancak kalıcı olmadığını görüyoruz. Yine benekli yada çizgili kumaştan olduğu ifade edilen râye de daha sonraki dönemlerde görülmemiş veya rivayetlere konu olmamıştır.[23]

Hz. Peygamber dönemindeki bu genel görüntüden sonra onun vefatıyla başlayan süreçte ortaya çıkan fikrî-siyâsî mücadeleler içerisinde renklere yapılan vurguları ele almak bize gerek kullanım gerekse anlamlandırma yönüyle daha net bilgiler verecektir.

a- Siyah

Arap toplumunda çöl hayatının ortaya çıkardığı sosyal yaşam içerisinde hâkim renk siyah olmuştur. Her ne kadar zaman ve şartlara bağlı olarak değişiklik göstermesi mümkün kabul edilse de bunu toplumun kültürel yapısıyla izah etmek kanaatimizce en doğru izah olacaktır. Bu çerçevede bazı renklerin kullanımını zorunlu kılan bir takım faktörlerin bulunabileceğini kabul etmemek mümkün değildir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun bir süre onun hayatındaki gibi devam etmiş yani herhangi bir renk ya da şekle vurgu yapıldığı görülmemiştir. Bu süreçte ortaya çıkan bazı grupların sözlü simgelere sarıldıklarını yukarıda ifade etmiş idik. Ancak Abbâsî ihtilâlinin başladığı yıllara kadar geçen sürede herhangi bir fırka ya da grubun simgesel anlamda bir rengi kullandığına dair bir bilgi yoktur. Bu çerçevede Emevî idaresinin de Abbâsîlerde görüldüğü gibi bir renk vurgusu olmamıştır. Ancak İslâm coğrafyasının birçok bölgesinde Emevî idaresine karşı duyulan rahatsızlık giderek artmış, ekonomik ve siyâsî faktörlerin tesiriyle de önlenemez bir hal almıştır. İşte biz siyah rengi kendisine simge olarak seçip bütün propagandasını bununla sürdüren ve başarıya ulaşan Abbâsî Devleti'nin kurulmasına kadar geçen sürede onların dışında bazı hareketlerin de siyah renge referans yaptıklarını görüyoruz. 116/734 Horasan merkezli olarak ortaya çıkan Hâris b. Süreyc isyanı bu yönüyle rivayetlere konu olan ilk siyâsî isyan hareketi olmuştur. Kaynaklar onun, uzun yıllar süren bu hareketi esnasında siyah rengi taraftarları arasında simge olarak kullandığını haber vermektedirler.[24] Wellhausen, siyaha

[22] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II/1013.

[23] Geniş bilgi için bkz: Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye,* II/80.

[24] Taberî, VII/331; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, V/342, 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* X/26.

vurgu yaparak ortaya çıkan ilk hareket olması yönüyle, Abbâsîlerin siyahı simge olarak seçmelerinin kaynağının Hâris b. Süreyc hareketi olduğu kanaatindedir.[25] Yine bu süreçte Hâricîlerden iki grubun isyanlarında siyah rengi simge olarak kullandıklarını görüyoruz. Bunların ilki 119/737 yılında isyan eden Behlûl el-Hâricî[26] diğeri ise 129/747 yılında Mekke'de isyana girişen Ebû Hamza el-Hâricî'dir. Ebû Hamza taraftarlarıyla birlikte toplandığı Arafat'ta mızraklarının uçlarına siyahlar sarıp harekete geçmiştir.[27] Hâricîlerin itikâdî bir fırka olmalarına rağmen isyanlarını doğrudan siyâsî otoriteye karşı yönlendirmelerinin yanında siyaha vurgu yapmaları dikkatleri çeken bir husus olmuştur. Zira, ilk olarak hareketinde siyahı simge olarak kullanan Hâris b. Süreyc'in isyan ettiği bölge onların isyan ettiği bölgeden çok uzaktır. Bu da, farklı bölgelerde olsa da amaçtaki birlikteliği yani Emevî idaresine karşıtlığı ifade etmektedir.

Siyah rengi siyasal bir simge olarak ortaya çıkarıp İslâm Tarihi'ne mal eden en önemli hareket hiç şüphesiz Abbâsî hareketi olmuştur. Bu aynı zamanda -yukarıda ifade ettiğimiz küçük bazı hareketler göz ardı edildiği takdirde- renklere vurgu yapılması sürecinin de başlangıcı görünümündedir. Zira, nasıl Abbâsî hareketi, Emevî idaresine karşı gelişini siyah ile simgeleştirmişse daha sonraki süreçte bazı Abbâsî karşıtları da farklı bir rengi özellikle de beyazı isyanlarında simge olarak kullanmışlardır. Beyaz giysilere bürünmek –ilerleyen satırlardaki örneklerde görüleceği gibi- bu süreçte isyanı simgeleyen bir anlam taşımıştır.

Abbâsîlerin siyah rengi ne zaman ve neden kullanmaya başladıkları konusunda kaynaklarda farklı rivayetlerle karşılaşmaktayız. Bu konuda Belâzürî, Ehl-i Beyt zürriyetinden Zeyd b. Ali'nin isyanıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan onun oğlu Yahyâ b. Zeyd isyanı ve onun öldürülmesi hakkında bilgi verdikten sonra, Horasan bölgesindeki Emevî valisi Nasr b. Seyyâr'ın komutanı Selm b. Ahvez'in onu öldürüp cesedini de Cüzcân şehrinin kapısına astırdığını haber vermektedir. 125/743 yılında olan bu hadiseden sonra Ebû Müslim ortaya çıkıncaya kadar bu ceset orada asılı kalmıştır. İşte Belâzürî, Ebû Müslim'in, Yahyâ'nın intikamını almak üzere harekete geçtiğini ve siyah giysiler giyerek siyah sancakları kaldırdığını haber vermektedir. Siyah rengin simge olarak ilk ortaya çıkışının da burada olduğunu vurgulamaktadır.[28] Taberî de siyahın ortaya çıkışını gizli yürütülen Abbâsî propagandasının aleni hale gelip Ebû Müslim el-Horasânî'nin harekete başladığı anda olduğunu ifade etmektedir. Rivayete göre 129/747 yılında Abbâsî hareketinin yöneticisi durumundaki İbrâhim b. Muhammed Horasan'a iki bayrak göndermiş ve bu bayraklar yüksek direklere asılarak etraftaki insanlar tarafından görülmesi sağlanmıştır. Bu bayraklar dikilirken Ebû Müslim'in: *"Kendileriyle savaşılanlara ve*

[25] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu,* Çev: Fikret Işıltan, Ankara, 1963, s. 253.

[26] Taberî, VII/131; Hâris b. Süreyc isyanı hakkında geniş bilgi için bkz: İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara, 2001, s. 101 vd.

[27] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/373.

[28] Belâzürî, *Ensâb*, Beyrut, 1996, Beyrut, 1985, III/456, 457.

zulmedilenlere savaş için izin verildi. Allah onlara yardım etmeye kadirdir."[29] ayetini okuduğu bildirilmiştir. Rivayetin devamında bu daveti kabul edenlerin siyahlar giydiği bunların başında da Süleymân b. Kesîr ve yakınlarının olduğu belirtilmektedir. Abbâsî taraftarları "bulut" ve "gölge" adı verilen bu bayraklarla ilgili olarak "bulut"un yeryüzünü kapladığı gibi Abbâsî daveti de yeryüzünü kaplayacak, yeryüzü hiçbir zaman "gölge"siz kalmadığı gibi Abbâsî halifelisinden de uzak kalmayacak diye bir takım yorumlar yapmışlardır.[30] Bu konudaki rivayetinde Zehebî de siyah giyme âdetini ilk başlatan kişinin Ebû Müslim olduğunu haber vermektedir.[31] Bu rivayetler bize siyah sancakların ve siyah giysilerin, propagandanın aktif mücadeleye dönüştüğü 129/747 yılında kullanılmaya başladığını göstermektedir. Ancak Dîneverî'nin bu konuda verdiği bir bilgi bize bunun daha önce olduğunu haber vermektedir. Onun naklettiği bilgiye göre Muhammed b. Ali 125/743 yılında vefat etmişti.[32] Onun vefat haberi Horasan'a ulaştığında tüm Abbâsî taraftarları siyahlara bürünmüşler, üzüntülerini siyah elbiseler giyerek göstermişlerdir. Onlardan ilk siyaha bürünen de Nesâ şehrinin ileri gelenlerinden ve Huzâa'nın mevlâsı Hureyş olmuştur. Ondan sonra Kahtabe b. Şebîb ve diğer halk siyaha bürünmüşlerdir.[33] Müellifi meçhul *"Ahbâru'l-Abbâs"* isimli eserde ise tam olarak zamanı verilmemekle birlikte İbrâhim b. Muhammed döneminde bu tercihin yapıldığı belirtilmektedir. Abbâsî davetinin o dönemdeki lideri İbrâhim b. Muhammed, Ebû Hâşim'e: *"Üç milyon yıldız sizin davetinizle şereflenip davetiniz tüm beldelere ulaştığında, siyah bizlerin ve taraftarlarımızın rengi olacak. Çünkü Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin sancakları siyah idi. Bunun için sizin sancağınız ve elbiseleriniz siyah, sloganınız da "Yâ Muhammed Yâ Mansûr"* olacak demiştir."[34]

Abbâsî hareketinin siyah rengi simge olarak benimseyip bu renkle bağlantılı hareket sergilemesinin altında, Emevîlere karşı tavır alışın bir görüntüsü olduğu ilk akla gelen hususlardandır. Gerlof Van Vloten, bir araştırmasında şu bilgilere yer vermektedir: "O zamana kadar Emevîler renk olarak beyazı kullandıkları için siyah ona mukabele olmak üzere ya da siyah renk Ehl-i Beyt şehidlerine yani hükümetin zulmüne kurban gitmişlere tutulacak matemi ifade edeceği için ittihaz edilmişti"[35] Ancak genel anlamda tarih kaynakları ve o döneme ait bilgi veren rivayetler, Emevîlerin belli bir renge vurgu yapıp simgeleştirdiklerine dair herhangi bir bilgi vermemektedirler. Bu gerçekten hareketle Van Vloten devam eden satırlarında; "Fakat muhtemeldir ki, Emevî taraftarları beyaz rengi ancak Abbâsîler

[29] Hac 22: 39.

[30] Taberî, VII/356; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/358; İbn Kesîr, X/30.

[31] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI/51.

[32] Taberî, VII/227.

[33] Dîneverî, *Ahbâru't-Tıvâl*, Beyrut, 1995, s. 312.

[34] *Ahbâru'l-Abbâs* isimli eserden naklen, Fârûk Ömer, *Buhûs fî Târîhi'l-Abbâsî*, "el-Elvân ve Delâletü's-Siyâsiyye fi'l-Asril Abbâsi'l-Evvel", Beyrut, 1977, s. 243.

[35] Gerlof Van VLOTEN, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine*, Çev: Mehmet S. Hatiboğlu, Ankara, 1986, s. 75.

iktidara geldikten sonra ve onların siyah rengi simge olarak seçtikleri zaman kabul etmişlerdir"[36] diyerek, beyaz rengin daha önceki yıllarda Emevîler tarafından herhangi bir kullanımının olmadığına işaret etmektedir. Bu açıdan kanaatimizce Abbâsîlerin bu rengi tercih etmelerinin daha farklı gerekçeleri olmalıdır. Nitekim bu konudaki araştırmasında Fârûk Ömer bu gerekçelerle ilgili şu bilgileri vermektedir: 1- Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin sancaklarının renkleri siyah idi. Yine Hz. Peygamber Huneyn günü Abbâs'a siyah renkli bir sancak vermişti.[37] 2- Dâvûd A.S. Câlût ile karşı karşıya geldiğinde sancağı siyah idi ve zafere ulaşmıştı. 3- Abdulmuttalib Zemzem kuyusu konusunda Kureyş ile tartışmaya giriştiğinde kura çekiminde onun rengi siyah idi. Bu kurada Kureyş'i beyaz, Kâbe'yi de sarı renk temsil ediyordu. 4- Uhud Savaşı'nda bazı ashâbın siyah renkli elbiseler giydikleri nakledilmiştir.[38] Kanaatimizce bu gerekçeler Abbâsîlerin siyah rengi tercih sebebini tam olarak yansıtmaktan uzaktır. Burada Emevîlerin baskı ve ayırımcı politikasından bunalan halkın, özellikle de Horasan'daki mevâlînin yönlendirilip birlikteliğinin sağlanması amacına matuf sözlü simge yani sloganların yanı sıra şeklî bir simge ihtiyacının da görülmesi gerekmektedir. Görüntüde farklı gerekçeleri ileri sürülmüş olsa da siyah asıl olarak bu amaçla simge haline getirilmiş ve bu konuda arzu edilen sonucu da sağlamıştır. Siyah rengin seçilişini sadece Hz. Peygamber'in sancak renginin siyah olmasına bağlanması ve bu simge ile dinsizlik ve adaletsizlikle mücadele arasında bir bağlantı kurulmasının yalnız başına bu konuyu izah etmekte yetersiz kalacağı aşikârdır.[39] Nitekim Abdülazîz ed-Dûrî konu ile ilgili bir ifadesinde, önceki dönemlerdeki kullanımlarından hareketle, yeryüzünden zulmü kaldırıp adaleti tesis edecek olan önderin (İmam) zorunlu olarak simgesel anlamda siyahı kullanmasının ortaya çıktığını söz konusu etmektedir.[40]

Wellhausen siyah rengin Horasan'da mevâlî üzerindeki etkisine işaret ederek, aslında farklı renk ve özelliklere sahip sancağın İslâm Tarihi'nin daha önceki dönemlerinde kullanılageldiğini, ancak hiçbir yerde bizzat sancağın ve renginin Horasan'daki kadar önem arz etmediğini ifade etmektedir.[41] Bu noktada Zehebî'nin naklettiği bir bilgi dikkatimizi çekmektedir. Ebû Müslim'in öldürülmesi ile ilgili bilgi verdiği satırlarda o, bir kişinin Ebû Müslim'e üzerindeki siyah elbisenin ne anlama geldiğini sorduğunu, onun da: *"Ebû Zübeyr'in Câbir b. Abdullah'tan naklettiğine göre Hz. Peygamber fetih günü Mekke'ye başında siyah bir sarık ile girdi.*

[36] Gerlof Van VLOTEN, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine*, s. 75.

[37] Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, Kuveyt, 1985, II/236.

[38] Fârûk Ömer, *Buhûs*, s. 244.

[39] Bu ifademizde Gerlof Van Vloten'in Hamaker'den naklen vererek kendisinin de katıldığı, "Siyah bayraklar dinsizlik ve adaletsizliğe karşı mücadele anlamı taşıyan ve bütün kaynakların siyah olduğu konusunda ittifak ettikleri Hz. Peygamber'in sancak rengini temsil etmektedir" ifadesinin konunun izahı yönünde yetersiz kalacağına dikkat çekilmiştir. Gerlof Van VLOTEN, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine*, s. 76.

[40] Abdülazîz ed-Dûrî, *el-Asru'l-Abbâsiyyi'l-Evvel*, Beyrut, 1988, s. 32.

[41] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, s. 253.

Bu ululuk ve devlet elbisesidir" diye cevap verdiğini nakletmektedir.[42] Buradan anlaşıldığına göre siyahın tercih edilmesinin harekete bir karizma kazandırmak olduğu ancak bunu yaparken de gerekçenin Hz. Peygamber'e nispet edildiği görülmektedir.

İslâm Tarihi'nde bir renkle anılan en önemli hareket hiç şüphesiz Abbâsî hareketi olmuştur. "Müsevvede", "Râyâtü's-Sûd" gibi tabirler bu hareket için tanımlayıcı tabirler olarak rivayetlerdeki yerlerini almışlardır. Gerek halife ve vezir, gerekse taşradaki idareciler giyimlerinde siyah renge ağırlık vermişler, bu yönüyle siyah resmiyet ifade eden bir unsur olmuştur. Fethedip ele geçirdikleri yerlere ilk olarak yaptıkları şey kendi hâkimiyetlerini simgeleyen siyah sancak dikmek olmuştur. Halife Mansûr döneminin en ciddi isyan hareketlerinden olan Ehl-i Beyt zürriyetinden Muhammed Nefsü'z-zekiyye'nin isyanını bastıran Îsâ b. Mûsâ komutasındaki ordu Medine'ye girdiğinde ilk olarak Medine'nin en yüksek yerine siyah bayrağı dikmişler, daha sonra da bunu Mescid-i Nebevî'nin üzerine taşımışlardır.[43]

b-Beyaz

Hz. Peygamber'in sancak renklerinden olan beyaz, saf, temizlik, sadelik gibi ifade ettiği evrensel anlamlar yönüyle daha çok kullanım alanı bulan bir renk görünümündedir. Beyazın askerî birlikler içerisinde sancak rengi olarak kullanımının daha sonraki dönemde de devam ettiğini görüyoruz. Ya'kûbî, Hâlid b. Velîd'in fetihlerinden bahsederken onun beyaz bir bayrak taşıdığını ifade etmektedir.[44] Bu türlü kullanımın dışında beyazın simge haline getirildiği hareketleri, siyah renkte olduğu gibi, Emevîlerin son dönemlerinde şahit olmaktayız. 127/745 yılında Cezîre bölgesindeki Hâricîlerden olan Saîd b. Behdel, Emevî idaresine karşı baş kaldırdığında taraftarlarına beyaz elbiseler giymelerini ve başlarına beyaz bir işaret takmalarını istemiştir. Ancak onun bu isteğinin, taraftarlarının birbirlerini tanımalarına matuf bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.[45]

İbnü'l-Esîr Emevîlerin son dönemlerinde Ca'fer b. Ebû Tâlib neslinden Abdullah b. Muâviye'nin Kûfe'de isyan edip daha sonra Horasan'a gittiğinde beyazlar giyerek bu isyanı simgesel anlamda belirgin hale getirdiğini ifade etmektedir.[46] 127/745 yılında isyan edip Horasan'a giden Abdullah b. Muâviye'nin henüz Abbâsî hareketinin aktif mücadeleye geçmediği bir dönemde, Horasan bölgesinde etki ve nüfuzunu artırıp para bastırdığı[47] dikkate alınacak olursa onun hareketinin doğrudan Emevî idaresine karşı olduğu kabul edilecektir. Aynı şekilde de-

[42] Zehebî, *Siyeru A'lâm*, VI/51; Ayrıca Bkz: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/479.
[43] İbn Kesîr, X/89.
[44] Ya'kûbî, *Târîh*, Beyrut, 1995, II/134.
[45] Taberî, VII/316.
[46] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/326.
[47] Belâzürî, *Ensâb*, II/320; Isfahânî, *el-Eğânî*, XII/228.

vam eden süreçte onun Abbâsî hareketine katılmak istemesi de[48] bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu durum bize Emevîlere karşı isyanın sadece siyah değil beyaz ile de ifade edildiğini göstermesi önemlidir.

Abbâsîlere karşı isyanların beyaz rengi tercih etmelerinin, Emevîlerin simge renginin beyaz olduğu şeklindeki düşünceleri ortaya çıkardığından hareketle Fârûk Ömer, bu tercihin Emevî taraftarlığından değil Abbâsî karşıtlığından ortaya çıktığını ifade ederek bu görüşünü *"Tüm İslâm coğrafyasında Abbâsî karşıtları Emevî taraftarı değildi. Beyaz rengi tercih eden Hâricîler hem Emevîlere hem de Abbâsîlere karşı mücadele içerisinde idiler. Yine isyanlarında beyaz rengi kullanan Ehl-i Beyt zürriyetinin de Emevî taraftarı olduğunu söylemek mümkün değildir"* diyerek delillendirmiştir.[49]

Siyah sancaklarla propagandalarını ve devletlerini özdeşleştiren Abbâsîlerin iktidara gelmelerinden sonra, onlara karşı kaldırılan isyan bayrakları bu renge karşı olması yönüyle daha çok beyaz ile simgeleştirilmiştir. 132/750 yılında Habîb b. Mürre'nin isyan ettiğini ve bu isyanında beyazlar giydiğini görüyoruz.[50] Yine aynı dönemde Ebu'l-Verd Müczât b. el-Kevser ve Kinnesrin halkının birtakım uygulamalara karşı baş kaldırıp isyan ettikleri ve bunun ifadesi olarak beyazlara büründükleri ifade edilmiştir.[51] Özellikle Hâricî kimlikleriyle tanınan Cezîre halkı 132/750 yılında Abbâsîlere karşı beyazlar giyerek isyan etmişlerdir.[52] İbn Kesîr, bu süreçte Karkisya halkının da beyazlar giyip Abbâsîlere karşı tavır aldıklarından haber vermektedir.[53]

Tarihî rivayetlerde "Beyyeda" ya da "Tebyîd" şeklinde ifade edilen beyazlara bürünme isyan hareketleri içerisinde Abbâsîlere karşı en ciddi tavrı sergileyen Ehl-i Beyt zürriyetinin de kullandığı bir simge olmuştur. Bazı Ehl-i Beyt zürriyeti isyanlarında herhangi renk vurgusu rivayetlere yansımamış ise de diğer bazılarında beyazın simge olarak kullanıldığına dair bilgiler söz konusudur. Mansûr döneminin en önemli isyanlarından olan Ehl-i Beyt zürriyetinden Muhammed Nefsü'z-zekiyye kendisine destek vermesi amacıyla oğlu Abdullah el-Eşter'i Sind valisi Ömer b. Hafs'a göndermiş, o da Abdullah'ı büyük bir hüsnü kabul ile karşılamıştı. İşte onun bu harekete verdiği destek çerçevesinde Abdullah b. Muhammed'e beyazlar giydirdiği gibi kendisi de giyinmiş, halkı da bu konuda teşvik etmiştir. Nitekim onun bu tavrı daha sonra kendisinin valilikten azledilmesine neden olmuştur.[54]

[48] Belâzürî, *Ensâb*, II/323, 324; Isfahânî, *Mekatilü't-Tâlibiyyîn,* 158.
[49] Fârûk Ömer, *Buhûs*, s. 250.
[50] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/432.
[51] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/432,433.
[52] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/434,435.
[53] İbn Kesîr, X/53.
[54] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V/595.

c-Yeşil

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız simge renkler siyah ve beyazın aksine yeşil, gerek Hz. Peygamber gerekse daha sonraki süreçte bu amaçla kullanılan bir renk değildir. Bununla ilgili doğrudan yada dolaylı olarak bilgi veren herhangi bir rivayetin olmaması bizi böyle bir çıkarıma sevk etmektedir. Yeşil renkle ilgili bu duruma işaret eden Fârûk Ömer Osmanlıda kullanılan yeşil sancağın kaynağının Hz. Peygamber'in yeşil renkli sancağı olduğunu savunan bazı görüş sahiplerini eleştirerek Hz. Peygamber'in yeşil renkli sancağının olduğunu nakleden herhangi bir rivayetin olmadığına dikkat çekmektedir.[55] Her ne kadar ilk dönemlerde yeşil renkli sancağın olmadığı ifade edilmişse de münferit anlamda bazı kullanımlar rivayetlere konu olmuştur. Kerbelâ hadisesi öncesinde Hz. Hüseyin adına Kûfe'de faaliyet gösteren Müslim b. Akîl harekete geçip Kûfeliler etrafına toplandıklarında Muhtâr es-Sekafî yeşil bir sancak ile Abdullah b. Nevfel ise kırmızı bir sancak ile onun yanında yer almışlardı.[56] Diğer taraftan Kalkaşendî'nin bir rivayeti bize yeşilin Emevîlerin simge rengi olduğunu haber vermektedir. Benî Umeyye'nin yeşil renkli elbiseler giydiğini ifade eden[57] bu bilgiyi destekleyen diğer bir bilgi İbn Kesîr'den gelmektedir. Emevîler döneminde Süleymân b. Abdülmelik'in yeşiller giyip, yeşil renkli süslerle süslendiğini haber veren İbn Kesîr, onun bu şekilde kendisini aynada seyredip kendi kendine güzelliğini dile getirdiğini haber vermektedir.[58] Söz konusu bu bilgilere rağmen Emevîlerle ilgili böyle bir görüşü destekleyecek daha farklı bilgilerin olmaması, bizi bu konuda kesin konuşmaktan alıkoymaktadır. Zira şayet Emevîler için bir yeşil renk vurgusu olmuş olsa idi bu bir-iki rivayetle sınırlı kalmaz Abbâsîlerdeki siyah olgusu gibi bir çok kaynak ve rivayete yansımış olurdu. Aynı şekilde herhangi bir kaynakta yeşil rengin Ehl-i Beyt'i simgelediğine dair bir bilgi verilmemesine rağmen, ilerleyen satırlarımızda detaylı bir şekilde ele alacağımız Memûn'un yeşil renkli elbiseler giymesiyle ilgili bilgi veren Kalkaşendî, bu çerçevede yeşilin Ehl-i Beyt'i simgelediğini ifade etmesi de[59] kendisini destekleyecek diğer bir kaynak ya da rivayetten yoksundur.

Yeşil rengi siyâsî alanda gördüğümüz en belirgin olay halife Me'mûn dönemidir. 198/814 yılında hilâfete geçen Me'mûn'un hilâfete geliş süreci kendinden önceki Abbâsî halifeleriyle karşılaştırıldığında oldukça problemli olduğu görülür. Bunun yanı sıra Me'mûn dönemini farklı kılan diğer bazı uygulamalar da dikkatimizi çekmektedir. Bunların birincisi kendinden önceki Abbâsî halifelerinin yıllarca mücadele ettiği Ehl-i Beyt zürriyetine karşı bunların tam aksine bir uygulama ortaya koyup Ali b. Mûsâ el-Kâzım'ı veliaht tayin etmesi, ikincisi ise yine aynı uygulamanın bir uzantısı olarak Abbâsîlerin simge rengi siyahlardan uzaklaşıp

[55] Fârûk Ömer, *Buhûs*, 252.
[56] İbn Kesîr, VIII/154.
[57] Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe*, II/235.
[58] İbn Kesîr, IX/181.
[59] Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe*, I/211.

kendisinin ve çevresinin yeşillere bürünmesi, bu konuda tüm merkezlere emirler göndererek bunu yaygınlaştırmasıdır.[60] Ancak onun bu konudaki her iki uygulamasının da uzun süreli olmaması onun bu uygulamalarında samimi olup olmadığıyla ilgili tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Ali b. Mûsâ'nın zehirletilerek öldürüldüğü[61] ve yeşil renk uygulamasının da kısa bir süre sonra sona erdirildiği dikkate alınacak olursa,[62] bunlarda samimi olmayıp siyâsî çıkar amaçlı uygulamalar olduğu yönündeki kanaat ağır basmaktadır. Biz bu konudaki tartışmaları bir kenara bırakarak yeşil renk ile ilgili uygulamasına dönmek istiyoruz.

Me'mûn'un Ali er-Rızâ'ya veliaht olarak biat almasıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan siyahları bırakıp yeşillere bürünme, yeşiller giyme politikasıyla ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir somut neden zikredilmemektedir. Zira o güne kadar yeşilin Ehl-i Beyt'i ya da Ehl-i Beyt zürriyetini ifade ettiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Bu nedenle onun ortaya koyduğu bu uygulamanın neyi ifade ettiği ve ne anlama geldiği tam olarak anlaşılamamıştır. Onun bu uygulamayı İran asıllı veziri Fadl b. Sehl'in yönlendirmesiyle yaptığına dair iddialar rivayetlere konu olmuştur.[63]

Me'mûn'un yeşil giyme ve giydirme politikasıyla ilgili net bir yorumda bulunabilmek için olaya biraz daha geniş çerçeve ile bakmamız gerekecektir. Abbâsî hilâfetinin kuruluşundan itibaren halifelere yakın olarak gördüğümüz Bermekî ailesi mensuplarının giderek artan bir etkiyle idarede söz sahibi olduğu bilinen tarihî bir gerçektir. Bu etki halife Hârûn er-Reşîd döneminde zirveye çıkmış artık her türlü idârî, ekonomik ve sosyal işleri onlar yönetir olmuştur.[64] Onların tasfiyesini ortaya çıkaran asıl neden de işte halifeyi gölgede bırakan bu etki ve nüfuz olmuştur. Bermekî ailesinin tasfiyesinden sonra onlar eliyle yetiştirilen ve kendileri gibi İran asıllı olan Fadl b. Sehl halifeye daha yakın olmuştur. Daha küçük yaşlarda iken Me'mûn'u ona teslim eden Hârûn er-Reşîd onun eğitimiyle yetişmesini sağlamıştır. Küçüklüğünden itibaren Me'mûn üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Fadl b. Sehl, Me'mûn'un Horasan'a gitmesinde de etkili olmuş ve orada bu etki giderek artmıştır.[65] Me'mûn'un merkezdeki Abbâsî etkisinden uzak olmasının yanı sıra daha sonra vezirlik makamına getireceği Fadl b. Sehl'in de etkisiyle o güne kadar Abbâsî Devleti'nde görülmeyen uygulamalara imza atmasına neden olmuştur. Ehl-i Beyt zürriyetinden Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin edip biat alması ve buna paralel olarak Abbâsîlerin simge rengi siyahı bırakıp yeşil elbiseler giymesi ve tüm merkezlere emirler göndererek bu uygulamayı yaygın hale getirmesi bu uygula-

[60] Geniş bilgi için bkz: Isfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, s. 454, 455; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI/326; İbn Kesîr, X/247.

[61] Isfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*, s. 457; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, s. 218.

[62] Taberî, VIII/574, 575; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI/357; İbn Kesîr, X/250, 251.

[63] Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, s. 313.

[64] Geniş bilgi için bkz: "Bermekiler", Hakkı Dursun Yıldız, *D.İ.A.*, V/517.

[65] Geniş bilgi için bkz: "Fadl b. Sehl", Hakkı Dursun Yıldız, *D.İ.A.*, XII/275.

maların ilk ve en önemlilerindendir. Konuya bu yönden bakınca yeşil renge yapılan vurgunun asıl nedeninin bu zihniyet değişiminin simgesel ifadesi olduğu görülecektir. Çünkü daha önce hiçbir Ehl-i Beyt ya da Ehl-i Beyt zürriyeti hareketinde yeşil rengin simgesel anlamda kullanıldığı görülmez. Bu da bize Me'mûn'un yeşille vermek istediği asıl mesajın bu uygulamalardaki Abbâsî temelli zihniyetin değiştiğidir.

Biz bu uygulamaların arkasında vezir Fadl b. Sehl'in olduğunu bazı rivayetlerin satır aralarından anlamaktayız. Zira Me'mûn, Ali er-Rızâ'nın veliahtlık işini görüşmek üzere bölgenin ileri gelenlerinden Nuaym b. Hazîm'i çağırttığında, Fadl halifeden önce onunla görüşerek bu veliahtlık işine karşı çıkmamasını istemiş, ancak o bunu reddetmiştir. Me'mûn'un yanına girdiğinde de Fadl'ı itham ederek halifeye şikâyet etmiştir. İşte onun bu şikâyetlerini bize yeşil giyme politikasının ondan kaynaklandığını haber vermektedir. Halifenin yanına girdiğinde Nuaym, Fadl'ın Abbâsoğullarını halifelikten uzaklaştırıp Ehl-i Beyt zürriyetine geçireceğini, sonra onları da saf dışı edip Kisravî hanedanını diriltmek istediğini ifade etmiştir. Sonra da *"Şayet böyle istememiş olsaydın, siyah giysileri yeşile değiştirmezdin, yeşil kisraların giysisidir"* diyerek bu iddiasını delillendirmiştir.[66] Görüldüğü gibi bu rivayet, bu uygulamaların arkasında Fadl b. Sehl'in olduğunu göstermektedir. Ancak bu rivayeti destekleyen başka rivayetlerin olmaması ve bu ithamlara rağmen Me'mûn'un veziri Fadl'a karşı herhangi bir tedbire başvurmaması bize bu bilgilerin net ve doğru bilgiler olduğu noktasında ihtiyatlı davranmamızı gerekli kılmaktadır.

Bu itibarla yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Me'mûn döneminde yeşile yapılan vurgu, o dönemde yürürlüğe konulan farklı uygulamaların toplum tarafından algılanmasına ve fark edilmesine yarayacak olan fikrî değişikliğin simgesel ifadesidir. Daha önceki yıllarda olduğu gibi daha sonraki yıllarda da siyâsî hareketler içerisinde yeşilin simge olarak kullanılmaması bu görüşümüzü destekleyen bir unsur olmaktadır.

d-Diğer Renkler

İslâm Tarihi'nin ilk iki asrında yukarıda ifade ettiğimiz siyah, beyaz ve yeşil renkleri kadar olmasa da diğer bazı renklerin de simgesel anlamda kullanıldıklarına dair rivayetler söz konudur. Bu çerçevede ilk ifade edeceğimiz renk kırmızıdır. Hz. Peygamber döneminde farklı renkleri zikredilen onun sancak renkleri arasında göremediğimiz kırmızının, nakledilen bir rivayette Benî Süleym'in sancak rengi olduğunu anlıyoruz. Hz. Peygamber çevre kabileleri tebliği esnasında kendisine gelen Benî Süleym'den bir grupla görüşmüş ve onları İslâm'a davet etmişti. Onlar da İslâm'ı kabul etmişler ve daha önceki kırmızı sancaklarını kullanmayı devam ettirmeyi istemişler, Hz. Peygamber de onlara müsaade etmiştir.[67]

[66] Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*, s. 313.
[67] İbn Kesîr, V/92; İbn Hacer, *el-İsâbe*, V/588.

Kırmızı renge bir anlam yüklenerek kullanılmasının diğer bir örneğini yine Hz. Peygamber döneminde görmekteyiz. Bedir ve Uhud gibi bir çok çarpışmaya katılan Ebû Dücâne'nin cesaretine işaret etmesi yönüyle başına kırmızı bir şerit bağladığı ve bu şekilde savaş alanında çarpıştığı rivayetlere konu olmuştur.[68] Diğer taraftan kırmızı renkli sancak kullanımının daha sonraki dönemlerde de devam ettiği görülmektedir. Hz. Ömer dönemindeki bir seferden bahseden Vâkıdî, ordunun toplanmasından sonra Saîd b. Âmir'i çağırıp ona uzun saplı bir kırmızı sancak verdiğini nakletmektedir.[69] Yine yukarıda konu ile ilgisi yönüyle naklettiğimiz diğer bir rivayet kırmızı renkli sancağa işaret etmesi yönüyle burada da söz konusu edilebilir. Kûfe'de Müslim b. Akîl'e destek veren Muhtâr es-Sekafî yeşil bir sancak ile, Abdullah b. Nevfel ise kırmızı renkli bir sancak ile onun yanında yer alıp ona destek vermişlerdir.[70]

Emevîlerin son halifesi olan Mervân b. Muhammed'in niçin verdiği belirtilmemekle beraber ordusunun bir bölümüne "Muhammera" (kırmızılar) ismini verdiğini görmekteyiz.[71] Abbâsîlerin iktidara gelmesinden sonra ise özellikle Emevî taraftarlarından Süfyânîlerin isyan hareketlerinde kendilerine kırmızı rengi simge edindikleri bildirilmektedir.[72] Bu süreçte Cürcân merkezli bazı isyan hareketlerinde yine kırmızının simge olarak kullanıldığı nakledilmiştir. Taberî 162/779 yılında "Muhammera"dan Abdülkahhâr isimli bir kişinin isyan bayrağını kaldırdığını bunun Ömer b. el-A'lâ tarafından bertaraf edildiğini bildirmektedir.[73] İbn Kesîr aynı bölgede Babekiyye'ye nispet edilen ve Abbâsîlerin siyah rengine karşı kırmızı rengi simge edindikleri için kendilerine "Muhammera" denilen bu grubun 180/796 yılında, Ömer b. Muhammed adında bir zındık liderliğinde isyan ettiklerini ve bunların tümünün halife Hârûn er-Reşîd tarafından gönderilen ordu eliyle yok edildiklerini haber vermektedir.[74]

Bu süreçte kırmızı renkten ayrı olarak rivayetlerde yerini bulan diğer bir renk ise sarı renktir. Hz. Peygamber döneminde onun sancak rengi olarak zikreden bazı rivayetleri araştırmamızın başında ifade etmiştik. Vâkıdî, sarı rengin daha sonraki süreçte de sancak renkleri arasında yer aldığını ifade etmektedir.[75] Horasan'da Emevî idaresine karşı isyan eden Hâris b. Süreyc'in taraftarlarının Emevî ordusu ile girdikleri bir çatışmada, ellerinde bir sarı sancak olduğu haberi Vakıdî'nin verdiği bilgiyi desteklemektedir.[76] Muhammed Nefsü'z-zekiyye'nin isyan ettiği günün gecesinde sarı bir cübbe ve sarı bir fes ile görüldüğü ifade edilmiş-

[68] İbn Kesîr, VI/337.
[69] Vâkıdî, *Futûhü'ş-Şâm,* Beyrut, Thz., I/180.
[70] Taberî, V/381; İbn Kesîr, VIII/154.
[71] Taberî, VII/433.
[72] Fârûk Ömer, *Buhûs*, s. 256.
[73] Taberî, VIII/143.
[74] İbn Kesîr, X/62 ve 135.
[75] Vâkıdî, *Futûhü'ş-Şâm*, I/203.
[76] Taberî, VII/337.

tir.[77] Onun bu şekilde görülmesi sarı renkle isyanını simgeleştirdiği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu konuda başka bir rivayetin olmaması bu yöndeki düşünceleri zayıflatan bir unsur olmaktadır.

Sarı renge yapılan diğer bir vurguyu biz 200/815-816 yılında yine Ehl-i Beyt zürriyetinden Hüseyin b. Hasan'ın Kâbe'nin örtüsünü değiştirmesinde şahit olmaktayız.[78] O, hac mevsiminin sona ermesinden sonra Kâbe'ye oturmuş ve Abbâsîleri simgeleyen siyah örtüyü çıkararak üzerinde Ebu's-Serâyâ'nın isminin yazılı olduğu sarı bir örtü örtmüştür. İsyanını simgeleyen bu hareketten sonra da siyah örtüyü parçalatarak taraftarları arasında dağıtmıştır.[79] Bu rivayetler bize diğer renkler gibi sarının da siyâsî amaçlar için simge haline getirilip kullanıldığını göstermektedir.

SONUÇ

İnsan toplumlarının içerisinde siyâsî, fikrî ya da dînî oluşumların kendilerinin varlığına işaret eden sözlü ya da şeklî simgelere sahip oldukları tarihî bir vakıadır. Bu çerçevede renkler de belli dönemlerde bu türden fonksiyonlar üstlenmiş unsurlar olarak dikkatimizi çekmektedir. İslâm'ın başlangıcında yani Hz. Peygamber döneminde herhangi bir rengin simge haline getirildiği görülmemekle birlikte daha sonraki siyâsî-fikrî oluşumların bu yönde uygulama örneklerine şahit olmaktayız. Özellikle Emevîlerin son dönemlerinde yoğunlaşan bu türden uygulamalar Emevî idaresine karşıtlığın bir simgesi olmuştur. Abbâsîlerin iktidara gelirken tercih edip her türlü propagandalarında kullandıkları siyah vurgusu da bu karşıtlığın güçlü bir örneği olarak kaynaklardaki yerini almıştır. Abbâsîler dönemindeki isyanlarda ise bu tercih siyaha karşı bir renk şeklinde kendisini göstermiştir. Abbâsî karşıtları beyaz, kırmızı ya da sarı renkli simgelerle bu tavırlarını görüntüye yansıtmışlardır. Bu çerçevede yeşil daha farklı bir konumda olmuştur. Yeşil ne Ehl-i Beyt zürriyetinin ne de Emevîlerin kullandıkları bir simgedir. Halife Me'mûn'un yeşille ilgili politikasıyla gündeme gelen yeşil renk bu uygulama nedeniyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Sosyal hareketler içerisinde kendilerine yüklenen anlamlarla renkler her zaman için fonksiyonel bir yapıda olmuşlardır. Bu seçime dînî bir gerekçe bulma gayreti ise insanlar üzerindeki mistik etkisinin oluşturulması, bu çerçevede harekete bir karizma kazandırılması amacına matuf bir tavır olmuştur.

[77] Taberî, VII/557.
[78] Taberî, VIII/536.
[79] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X/82; İbn Kesîr, X/245.

İSLAM TARİHİNİN İLK İKİ ASRINDA SİMGE RENKLER ve SİYÂSÎ ANLAMLARI

SYMBOL COLOURS AND THEIR POLITICAL MEANINGS IN THE FIRST TWO CENTURIES OF ISLAMIC HISTORY

Yrd.Doç.Dr.M.Bahaüddin VAROL

Symbol Colours and Their Political Meanings in the First Two Centuries of Islamic History

Some of the symbols and slogans were being attracted within the ideological and political formations in the Islamic History. It was not seen a stress on any colours as a symbolic way during the period of Prophet Muhammad. Afterwards it was seen that some political and ideological movement have adopted some certain colours as symbols for their purpose. Within this frame, white and black colours have been special colours which represent rebellion in certain periods. It has been clear that Abbasids identified themselves in black colour as a symbol. It has been attempted to set up a correlation between green colour and the generation of Ahl al-Bait, but there is no special incident which support this relation in earlier times.

Key Words: Symbols, Colours, Islamic History.

İSLÂM HUKUKUNDA SERVET / MÜLKİYET TAHDİDİNİN İMKÂNI ÜZERİNE

Halit ÇALIŞ
Yrd. Doç. Dr.,S. Ü. İlâhiyat Fakültesi
İslam Hukuku Öğretim Üyesi

Giriş

Mülkiyetin tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanoğlunun yeryüzüne ayak basmasıyla birlikte mülkiyete bağlı tartışmalar, çatışmalar, çekişmeler tarih sahnesindeki yerini almaya başlamış ve bu hal günümüze kadar süregelmiştir.

Gerek bireyler, gerek toplumlar arası servet farklılıkları, ilk insan topluluklarından itibaren hep olagelmiş tarihî bir hakikattir. Öyle ki, dönemin ekonomik-sosyal şartlarına nispetle, içinde yaşadıkları cemiyetin neredeyse bütün bireylerinin servetine denk maddî birikime sahip şahsiyetler hep olagelmiştir. Nitekim Kur'ân, böylesi şahsiyetlerden, yapıp ettiklerinden ve âkıbetlerinden söz eder. İnsan-mülkiyet ilişkisinde iki farklı boyutu göstermesi itibariyle Hz. Süleymân ve Kârûn hatırlanabilir. Kârûn'un sahip olduğu servetin miktarını tahayyül etmek bile güçtür. *"Hakikaten Kârûn, Mûsâ'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü-kuvvetli bir topluluk zor taşırdı."*[1]

Öte yandan Kur'ân, büyük miktarlarda maddî varlığa sahip olmayı bir vakıa olarak kabul etmekte ve buna karşı prensipte olumsuz bir tavır geliştirmemektedir. Yığınlarla bile olsa, eşe verilen mehrin ayrılık halinde geri istenmesini yasaklayan âyet, bunun açık delilidir.[2] Kaldı ki âyet ve hadislerde mal/servet, mal olması sebebiyle ne övülmüş ne de yerilmiştir. Bu noktada önemli olan, servetin nasıl elde edildiği ve malın insan hayatında oynadığı roldür. Dolayısıyla hukuka ve ahlâka aykırı usullerle elde edilen servet (yetim malı,[3] faizden elde edilen kazançlar,[4] rüşvet vb. haksız kazanç yolları[5]) ve insanı, Allah'ı anmaktan,[6] O'nun dini

* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, hcalis@selcuk.edu.tr

[1] Kasas 28/76.

[2] Nisâ 4/20. Âyette, verilen mehrin miktarı ve kıymeti ne kadar fazla olursa olsun, peşine düşülmemesine açık vurgu söz konusu olmakla birlikte, bu halin ancak peşine düşmeyi gerektirecek kadar büyük miktarlarda mehir verme, dolayısıyla bunu mümkün kılacak maddî varlığa sahip olma halinde söz konusu olabileceği açıktır.

[3] Nisâ 4/10; En'âm 6/152; İsrâ 17/34.

[4] Bakara 2/279; Nisâ 4/161; Rûm 30/39.

[5] Bakara 2/188; Nisâ 4/2, 29; Tevbe 9/34.

[6] Münâfikûn 63/9.

uğruna mücadele vermekten (cihad) alıkoyan;[7] gösteriş amaçlı[8] ve dinî yönelişlerin önünü almak gayesiyle[9] harcanan mallar yerilmekte; meşrû usûl ve yöntemlerle iktisap edilip, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere harcanan,[10] Allah'ın rızâsını kazanmak ve ruhundaki cömertlik duygusunu kuvvetlendirmek için hayra sarf edilen,[11] Allah yolunda cihada harcanan[12] ve zekât olarak hak sahiplerine ödenen[13] mal/servet ise övülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, âyet ve hadislerde servetin kazanımında *"helâl"* kavramı ana ekseni oluşturmakta, tasarruf ve harcamaların da aynı şekilde meşrûiyet dairesinde olması istenmektedir. Hz. Peygamber (sav)'in, *"İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelecek ki, kişi malını helâlden mi, haramdan mı kazandığına aldırış etmeyecektir"*[14] şeklindeki uyarısı da, helâlden mal edinme konusunda bireylerde sürekli bir hassasiyetin oluşması ve bu noktada teyakkuz halinde bulunmaları gerektiğini ifade etmektedir.

Durum böyle olunca, mülkiyetin övülmesi ve yerilmesi, onun, kazanım ve kullanımında sergilenen tavırlar ve iltizam edilen ilkelere bağlıdır. Diğer bir ifade ile, şahısların dinî-hukukî normlara riâyet edip etmemeleriyle ilgilidir. Dikkat edilirse aslında bu durumda da, yerilen ya da övülen, yine doğrudan mülkiyet değil; eşya üzerinde hâkimiyet kurmak ve bu hâkimiyetini, sahip olduğu şeyde her türlü tasarrufta bulunmak suretiyle göstermek isteyen insan davranışlarıdır. İşte mülkiyette görülen bu *"tekel (inhisar) ve egemenlik"* özelliği, mülkiyet hakkının yerilme ve övülme sebebi olmaktadır. Öte yandan, mülkte tasarrufta güdülen amaca göre de övgü ve yergide derece farkı vardır. Diğer bir ifadeyle, *övgü ve yergideki şiddet ya da zayıflık, gayenin şerefi ve büyüklüğü ile doğru orantılıdır. En üstün gayelerin tahakkuku için harcanan mal en fazla övgüye; en kötü amaçlar için sarf edilen mal da en fazla yergiye lâyık olacaktır.*[15] Övgü ve yergi açısından İslâm'ın mülkiyet anlayışını *"cevâmiu'l-kelim"* özelliğine sahip olan Allah Rasûlü (sav), şu hadisi ile gayet net bir şekilde ifade etmektedir: *"Helâl mal sâlih kul için ne iyidir!"*[16]

Bireylerin, büyük servetlere sahip olmaları şeklindeki tarihî vakıa, Hz. Peygamber (sav) zamanında da görülmüştür. Öyle ki hem müşrik Araplar, hem de Müslümanlar, hatta Allah Rasûlü'nün yakın arkadaşları arasında son derece varlıklı insanlar bulunmakta idi. Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman (ra) gibi sahâbîlerin, günün

[7] Feth 48/11.
[8] Nisâ 4/38.
[9] Enfâl 8/36.
[10] Bakara 2/177.
[11] Bakara 2/261, 262, 265, 274.
[12] Enfâl 8/72; Tevbe 9/20; Hucurât 49/15; Saf 61/11.
[13] Tevbe 9/60, 103.
[14] Buhârî, Buyû', 7, 23; Nesâî, Buyû', 2.
[15] İbn Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Beyrut 1410/1990, I, 43.
[16] Ahmed, *Müsned*, IV, 197, 202.

şartlarında bir orduyu tek başlarına teçhiz edebildiklerini hatırlamak, sahip oldukları servetin miktarı hakkında bilgi vermek için yeterlidir.

Bugün itibariyle oldukça yaygın ve uç noktalarda görüp yaşadığımız bireyler ve toplumlar arası gelir/servet uçurumu ve bunun sosyal bünyeye olumsuz etkileri, tarihin her döneminde olmuş/yaşanmış olmasına rağmen, bu hususta, geçmişle bugünü farklı kılan başlıca iki unsurdan söz edilebilir:

1. Modernizm-Globalleşme-Küreselleşme olgusu. Bu bağlamda üç aşamalı bir gelişmeden söz etmek mümkündür.

a. Fransız devrimiyle birlikte her alanda bireysel özgürlüklere vurgu ön plâna çıkmış, toplum karşısında birey güçlenmiş ve bunun iktisadî hayata olan yansıması, mutlak mülkiyet hakkı şeklinde kendini göstermiştir. İnsanın bağımsızlığı ve hürriyetinin açık bir göstergesi olarak görülen mutlak mülkiyet fikri/akımı, teknik ve sınaî gelişmelerin de yardımıyla servet ve nüfuz sahibi bireylerin, toplumun haklarına, kamunun menfaatlerine, hele hele zayıf toplulukların maslahatına karşı güçlenmesi ve haddi aşması sonucunu doğurmuştur.

b. Liberal kapitalist ekonomi teori ve pratiği, hem büyük sermayedarların, hem de ekonomik gelişmişlik düzeyi bakımından ileri seviyede bulunan devletlerin daha da güçlenmesini sağlamıştır. Bu hal, yeryüzü kaynaklarından istifade ve insanca bir hayat sürme bakımından kişiler ve bölgeler arası gelişmişlik farkının daha da açılmasına sebep olmuştur.

c. Küreselleşme ile neticelenen bu süreçte iktisadî faaliyetler, dinî-ahlâkî değerlerden bağımsız bir alan olarak görülmüş ve gösterilmiştir. Öyle ki, yanı başında açlıktan kıvranan hatta ölenler karşısında bireyi harekete geçirecek, onda sorumluluk ve hesap verme bilincini uyandıracak derûnî bir duygu, vicdanî bir dürtü kalmamıştır.[17]

İnsanlığın varlık ufkunu salt maddî ve fâni olanla sınırlayan modernite, insanın, dünya ile, kendisi ile, diğer insanlar ve canlılarla olan ilişkilerini ta derinlerden etkilemiştir. Bugün gelinen noktada "insanın yuvarlanmış olduğu derin manevî yalnızlık ortasında, dünya, insanî derin birlik şuurunun yok olduğu; global nüfusun beşte birini meydana getirmelerine mukabil global zenginliğin yüzde sekseni-ne "sahip olan" "karnı toklar"ın mutlu dünyalarına karşın, büyük çoğunluğun geri bırakılmışlığa, açlığa mahkûm edildiği tam bir "gözyaşı vadisi"ne dönüşmüştür."[18]

Binaenaleyh küreselleşmenin sonucu, dünya çapında ekonomik eşitsizliklerin trajik artışı olmuştur. Öyle ki, "bugün dünyada 1,2 milyar insan günde 1 dola-

[17] Günümüz âlimlerinden Hayreddin Karaman'ın edebî ürünleri arasında yer alan "küreselleşme" konulu şiirinde, bu hususu şöyle dile getirmiştir:

Liberal kapital kazanca doymaz / Dine sırt çevirir ahlâka uymaz / Tavukla tilkiyi hür bir kümese / Koyar da vicdanı ıztırap duymaz

Şiirin tamamı için bkz. Yeni Şafak, 12 Temmuz 2002.

[18] Kılıç Sadık, "Modern Dünyanın Bunalımları", *Diyanet Aylık Dergi*, Mayıs 2003, s. 20-21.

rın altında bir parayla geçiniyor. Her dört çocuktan birisi açlık sınırında bulunuyor. 1960'ta dünya nüfusunun en zengin yüzde 20'sinin geliri en fakir yüzde 20'sinin gelirinin 30 katıyken, bu fark 1995'te 82 kata, 1997'de 225 kata çıkmış bulunuyor. Şu an itibariyle en zengin 225 kişinin geliri, dünya nüfusunun yüzde 47'sinin, yani 2,5 milyar insanın gelirine eşit."[19] Victor Keegan, haklı olarak bu trajik tabloyu, "dünya kaynaklarının mevcut dağılımını alt üst etme ve çağdaş usullerle yol kesip soygun yapma, talanda bulunma" olarak yorumlamaktadır.[20]

2. Günümüzü farklı kılan gelişmelerden ikincisi ise, kitle iletişim araçlarının aktif bir biçimde hayatın her alanına girmiş olmasıdır. Geçmişte insanlar, mahallelerinde ve belki sınırlı bir coğrafyada olup biteni yakından takip edebiliyor, servet farklılığına bağlı problemleri, bu dar alanda izleyebiliyorlardı. Fakat günümüzde, bırakın kendi mahallemizde olup bitenleri, dünyanın hemen tamamında zenginlerle yoksulların nasıl bir hayat sürdüğünü yakından takip etme imkânıyla karşı karşıyayız. Öyle ki, aynı şehrin bir mahallesinde açlık ve sefaletin pençesinde kıvranan, var olma mücadelesi veren milyonlar, diğer mahallesinde ise, gecede, birkaç ailenin bir aylık geçim masrafı tutarı bir serveti tek başına ve sırf nefsini tatmin için harcayanlar… Toplam millî gelirin %70-80 oranındaki kısmını sınırlı sayıda insan elinde tutarken, geri kalan çoğunluğun asgarî geçim standardının, hatta açlık sınırının altında yaşam mücadelesi vermeye çalıştığı ülkeler… Yerel ve uluslar arası piyasaları tahakkümü altında bulunduran ve her türlü rekabeti öldüren tek bir şahsa ait dev şirketler… Devletler arası ulusal ve bölgesel ekonomik gelişmişlik düzeyindeki uçurumlar… Ve bu yapının doğurup beslediği mala ve cana dönük, hırsızlık, gasp, kapkaç, talan, ırza tecavüz, yaralama, öldürme, hatta uluslar arası teröre varıncaya kadar insanlığı tehdit eden bir dizi hukuk ve ahlâk dışı gelişmeler[21]…

İşte bu tablo, bütün insanların gözü önünde cereyan etmektedir. Kitle iletişim araçları ve özellikle de televizyon aracılığıyla, yeryüzü kaynaklarından faydalanma ve insanca yaşam şartları bakımından pergelin son derece açıldığı, bireysel ve bölgesel gelir düzeyi ve gelişmişlik farkını yansıtan bu acı tablo, artık herkesin yakından izlediği bir vakıa halini almış bulunmaktadır. Kimi zaman alımlı ve özendirici, bazen de insanı tahrik edici, saldırgan hale getirici ve haset duygularını kamçılayıcı biçimde sunulan bu manzara, birçok toplumsal problemi beraberinde getirmekte, insanlık vicdanını yaralamaktadır.

İşte bu problem, bazı yazar ve hukukçuları, kişisel servete/özel mülkiyete miktar açısından hukukî bir sınırlama getirilmesi fikrine yöneltmiştir. Bu yazarlara göre, kamu yararı ve genel toplum maslahatı açısından mülkiyet hakkının böyle bir sınırlandırmaya tâbi tutulması mümkün, hatta gereklidir. Zaten devletin temel

[19] Bayramoğlu Ali, "Terörün iç yüzü", *Yeni Şafak*, 19. 11. 2003

[20] Güner Osman, "Erdem ve Esaret Arasında Yoksulluk", *Marife,* y: 2, sy: 2, s. 121.

[21] Bugün bütün dünyayı tehdit eden uluslar arası terör eylemleri ile, bölgesel gelir uçurumu arasındaki sosyolojik ilişki hakkında bkz. Bayramoğlu Ali, "Terörün İç Yüzü", *Yeni Şafak,* 19. 11. 2003

görevlerinden birisi de, ekonomik dengeyi sağlamak ve herkese asgarî bir yaşam imkânı sunmaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için maslahatın gerektirmesi durumunda, özel mülkiyet miktar olarak sınırlandırılabilir.[22]

ÖZEL MÜLKİYETİN TAHDİDİNİ SAVUNANLAR VE DELİLLERİ

Hemen belirtilmelidir ki özel mülkiyetin, belli bir alanda (ziraî arazi mülkiyeti gibi) ya da genel anlamda muayyen bir miktarla sınırlandırılması düşüncesi Türk hukukçular tarafından da ele alınmış ve malike yükletilen sınırlamalardan biri olarak da, *"toprak büyüklüğünün belirli bir sınırı aşamaması"* gösterilmiştir. Bu uygulamanın amacı ise, *"muayyen ellerde toplanmış büyük toprakların kamulaştırılarak topraksız çiftçiye dağıtılması ve üretimi arttırmaktan başka, sosyal adâleti sağlamaya yönelmiş bir tedbirdir"* şeklinde açıklanmıştır.[23]

Çağdaş İslâm hukukçularından bazılarının, mülkiyetin zararlı etkilerinden kamuyu korumak amacıyla ve maslahat gereği, servetin belirli bir miktarla sınırlandırılması fikrine olumlu yaklaştıkları görülmektedir. İfade edilmelidir ki söz konusu hukukçular, iktisap ediliş itibariyle meşrûiyet şartını taşıması kaydıyla, prensip itibariyle mülkiyete herhangi bir tahditte bulunulamayacağını kabul etmektedirler. Ancak servetin bir zulüm ve baskı aracı haline dönüşmesine, mutlu azınlığın refahı uğruna çoğunluğun sefalet içinde hayat sürmesine kayıtsız kalınamayacağı ve böyle bir durumda kamu maslahatı gereği siyasî otoritenin özel mülkiyete miktar itibariyle de bir sınır getirebileceğini ifade etmektedirler.

Kamu yararı gereği özel mülkiyetin muayyen bir miktarla sınırlandırılması görüşünü –ufak nüanslarla- savunan çağdaş İslâm hukukçuları ve yazarlar arasında Mustafa es-Sıbâî, Ali el-Hafîf, Ahmet Fehmî Ebû Sünne, Muhammed Arefe gibi isimler bulunmaktadır. Bu bilginler, söz konusu görüşlerini şu şekilde delillendirmekte ve gerekçelendirmektedirler.

A. Her şeyden önce mülkiyet hakkı, teklifî hüküm açısından mübâh bir haktır. Mübâh hükümlerde ise, hükmün icrasıyla elde edilecek yararın (maslahat), bu yarara nispetle daha büyük bir zarara (mefsedet) sebep olması durumunda, söz konusu hükmün mübâhlıktan harama dönüşmesi temel bir prensiptir. Nitekim düşmana silâh satılmaması, rüzgârlı havada tarladaki atık ve zararlı otların (anız) yakılmaması gibi yasaklayıcı/nehyedici hükümler, bu esasa dayanmaktadır. Binaenaleyh *"Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur"*[24] hadisi

[22] Bkz. Ali el-Hafif, "el-Milkiyyetü'l-ferdiyye ve tahdîduhâ fi'l-İslâm" *Mecelletü'l-Ezher*, c. 36, sy. 3-4, Kahire 1964, V, 475.; Sıbâî Mustafa, *İslâm Sosyalizmi*, trc: A. Niyazoğlu, İstanbul 1974, s. 181, 188; Ûdeh Abdülkadir, *el-Mâl ve'l-hukm fi'l-islâm*, ikinci baskı, Bağdat 1383/1964, 33-34; Husarî Ahmed, *es-Siyasetü'l-iktisâdiyye ve'n-nizâmu'l-mâliyye fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, nşr: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz., s. 181.

[23] Örücü Esin, *Taşınmaz Mülkiyetine Bir Kamu Hukuku Yaklaşımı: Mülkiyet Hakkının Sınırlanması*, İstanbul 1976, s.287.

[24] İbn Mâce, Ahkâm, 17; Muvatta', Akdiye, 31; Ahmed, *Müsned*, V, 327. Benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, Edeb, 31; Ebû Dâvûd, Akdiye, 31; Tirmizî, Birr, 27; İbn Mâce, Ahkâm, 17. Rivâyet ilimleri →

gereği Müslümanlardan zararın bertaraf edilmesi genel bir prensiptir. Şayet büyük miktarlarda tarım arazisine sahip olmak -ki mübâh bir haktır- rızkını ziraat yapmakla temin eden ve geçimi tarıma bağlı olan umum vatandaşların mahrumiyetine sebep oluyor, bu arada arazi sahipleri israf ve savurganlık içerisinde lüks bir hayat yaşıyor ya da mallarını toplum yararına istihdam alanları açma ve hayır hizmetlere sarf etme yerine biriktirip depolamayı (kenz) tercih ediyorlarsa; siyasî otoritenin *"umumî zararın giderilmesi"* prensibinden hareketle bu hakkı kanunî bir düzenlemeyle sınırlandırması gerekir. Bu gibi durumlarda siyasî otorite, şer'î sınırlar içinde kalmak şartıyla azamî limit tayininde bulunabilir ve Nisâ Sûresi'nin 59. âyeti gereği bu tür tahditlere itaat zorunludur. Nitekim Hz. Ömer (ra) bu yetkiye dayanarak, bir ara Medine'de et kıtlığının yaşanması ve tüm nüfusa yetecek kadar etin bulunmaması sebebiyle iki gün peş peşe et yenilmesini yasaklamıştır.[25] Kaldı ki Kur'ân, servetin bir kısım insanların elinde toplanıp, büyük çoğunluğun bundan mahrum bırakılmasının büyük bir zarar (mefsedet) olduğuna vurgu yapmaktadır.[26]

B. Şeriat, zulmü ortadan kaldırıp adâleti ikâme etmek için gelmiştir ve bütün düzenlemelerinde Müslümanların genel maslahatını esas almıştır. Dolayısıyla ferdî mülkiyetin, toplumun bütününe veya bir kısmına zulmeder hale gelmesi halinde, zulmün bertaraf edilmesi için, bu mülkiyetin ilgâ veya tahdîdi zorunludur. Bu uygulama, devletin *"şer'î siyaset"* kabilinden başvurduğu bir ıstıslâhtır ve bu hak, kamu ihtiyaçlarının giderilmesine yarayan her faaliyette devlete verilmiştir.[27] Nitekim Hz. Ömer (ra), Irak ve Suriye topraklarının fethini müteakip, fetih arazilerini gazilere dağıtmamış, tüm Müslümanlar adına vakfetmiştir.[28] Ne var ki, maslahat esasına dayalı bu uygulama, daha sonra gelen Müslüman idareciler tarafından aynen devam ettiril(e)memiş; maalesef İslâm coğrafyasında büyük toprak mülkiyetine sahip şahıslar türemiştir. Bu halin olumsuz toplumsal sonuçlarını da gördükten sonra, özellikle zirâî arazi mülkiyetinin sınırlandırılması fikrine karşı çıkmak mümkün değildir.[29]

C. Yüce Allah, servet biriktirip onu toplum yararına sunmamayı, ihtiyaç sahiplerini gözetmemeyi yasaklamakta ve böylelerini âhirette çok çetin bir azabın beklediğini haber vermektedir. *"Ey iman edenler! Biliniz ki, hahamların ve rahiplerin*

→

açısından hadisin değerlendirmesi için bkz. İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, tah: Ma'rûf Zürayk, Beyrut 1417/1996, s. 470-473; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Tahrîc: Halîl Me'mûn Şîhâ, Beyrut 1419/1998, V, 337, 339.

25 Karadâvî Yusuf, *İslâm Hukuku, Evrensellik-Süreklilik,* trc: Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, İstanbul 1997, s. 60-61; Ali Hafif, *"el-Milkiyyetü'l-ferdiyye",* V, 478-479; Zeydân Abdülkerîm, *el-Kuyûdu'l-vâride ale'l-milkiyyeti'l-ferdiyye li'l-maslahati'l-âmme fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye,* Uman 1402/1982, s. 83.

26 Ebû Sünne Ahmet Fehmî, "Tahdîdu'l-milkiyye fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Ezher,* c. 24, Kahire 1952, s. 361.

27 Sıbâî, *İslâm Sosyalizmi,* s. 181.

28 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc,* Beyrut, tsz., s. 23-27; Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu'l-harâc,* Tashih ve şerh: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, tsz, s. 19; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl,* tah: Muhammed Halîl Hirâs, Beyrut 1406/1986, s. 62 vd.

29 Sıbâî, *İslâm Sosyalizmi,* s. 188. Krş. Arafe Muhammed, "Tahdîdu'l-milkiyye fi'l-İslâm", *Mecelletü'l-Ezher,* c. 24, s. 143-145.

bir çoğu insanların mallarını haksızlıkla yerler ve Allah'ın yolundan alıkoyarlar. Altını, gümüşü hazineye tıkıp da onu Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara gayet elîm bir azabı haber ver! (Yığıp biriktirdikleri malların) üzeri cehennem ateşinden kızdırılıp bunlarla onların alınları, böğürleri, ve sırtları dağlanacağı gün (onlara denilir ki): "İşte kendiniz için topladığınız hazineler! Şimdi yığıp biriktirdiğiniz şeylerin (azabını) tadın bakalım."[30]

Bu âyetten hareketle Hz. Peygamber (sav)'in dâr-ı bekâya irtihalinden kısa bir süre sonra mülkiyetin tahdidi fikri gündeme gelmiş, bu doğrultuda fetva veren sahâbîler olmuştur. Zühdü ve Allah yolunda infak hususundaki hassasiyeti herkes tarafından bilinen Ebû Zer el-Ğıfârî (ra), söz konusu Tevbe Sûresi'nin 34-35. âyetlerinden hareketle insanın kendi ve çoluk çocuğunun geçimini sağlayacak miktardan fazla olan her şeyin, şer'an yasaklanan *"kenz"* kapsamında olduğuna ve infak edilmesi gerektiğine inanıyor ve insanlara da bu yolda fetvâ veriyordu. Bu âyetler, her ne kadar Ehl-i kitap hakkında nâzil olmuşsa da, Ebû Zerr'e göre, âyet yalnızca Ehl-i kitâba değil, aynı zamanda Müslümanlara da hitap etmektedir. Dolayısıyla Müslümanların da mallarını biriktirip Allah yolunda harcamamaları, yani kenz yapmaları yasaklanmıştır ve kişinin kendisi ve aile fertlerinin geçimini sağlamaya yetecek miktarın üzerinde mal biriktirmesi haramdır; bunu infak etmesi gerekir.[31]

D. Umumî maslahatın gerektirmesi halinde özel mülkiyetin hukuken tahdidini savunanların nasdan diğer bir dayanaklarını *"Tâ ki, mal, içinizden (zaten) zengin olanlar arasında dolaşıp duran (bir güç) haline gelmesin"*[32] âyeti oluşturmaktadır. Bu âyet, kamu yararının gerektirmesi durumunda mülkiyet tahdidini gerekli gören hukukçular tarafından, tabii servetlerin insanlar arasında eşit dağıtılması ve büyük servet sahiplerinin türemesine meydan verilmemesi şeklinde anlaşılmıştır.

E. Kamu yararının gerektirmesi durumunda mülkiyetin tahdidinin hukukî bir zorunluluk olduğunu gösteren prensiplerden birinin de sedd-i zerîa ilkesi olduğuna işaret eden Sıbâî, karaborsacılığın (ihtikâr) yasaklanması[33] ve Hz. Ömer (ra)'in bazı önde gelen sahâbîlere seyahat sınırlaması getirmesini de, bu görüşün delilleri arasında zikreder. Ona göre *"Ümmetin menfaati gerekli kıldığı zaman mülkiyeti tahdid, câiz olmak bir yana farzdır. Bu hususun İslâm fıkhında delilleri, İslâm tarihinde de örnekleri mevcuttur."*[34]

F. Özel mülkiyetin tahdidi fikrinde olanların ileri sürdükleri diğer bir argüman ise, büyük servetlere sahip olmanın insanı her an için isrâf, kibir-gurur, Al-

[30] Tevbe 9/34-35.

[31] Âyetle ilgili görüş ve değerlendirmeler için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* Beyrut 1385/1966, III, 388-393; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1965, VII, 123-128.

[32] Haşr 59/7.

[33] "Pazara mal getiren (câlib) rızıklandırılmış, karaborsacı ise lânetlenmiştir", "Kim Müslümanlara karşı bir yiyecek maddesini stoklarsa, Allah onu cüzzam ve iflâsla cezalandırır." İbn Mâce, Ticârât 6.

[34] Sıbâî, *İslâm Sosyalizmi*, s. 188. Krş. Arafe, "Tahdîdü'l-milkiyye fi'l-İslâm", s. 143-145.

lah'a isyan, insanlara zulmetme gibi durumlara düşürebilmesi, Allah'a ve insanlara karşı görevlerinde ihmal ve umursamazlığa sebep olabilmesidir. Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Peygamber (sav) ve O'nu izleyen Râşid Halifeler döneminde mülkiyetin bu tür bir sınırlandırılmasına ihtiyaç duyulmamış, hukukî sebeplere istinat etmek şartıyla herkes dilediği kadar servet edinebilmiştir. Çünkü bu örnek dönemde Müslümanların iman duygusu, görevlerini ifadaki hassasiyetleri ve ahlâkî seviyeleri servetin hem kötüye kullanılmasının önüne geçmiş, hem de kulluk görevlerinin sekteye uğramamasını sağlamıştır. Bu dönemde Müslümanlar, fertlere ve topluma karşı ifası zorunlu malî görevlerini (zekât, nafaka gibi) eksiksiz yerine getirdikleri gibi, gönüllü olarak da yoksulların ihtiyaçlarını karşılamışlar, hatta bu noktada kendilerini bir sınır ya da oranla bağlı görmemişlerdir. Aynı şekilde bu ilk Müslüman nesil uygulamasında, infak ve harcamanın miktarını/oranını ihtiyacın büyüklüğü ve niteliği belirlemiştir. Öyle ki, Allah yolunda infak yalnız zenginlerle sınırlı kalmamış, yardıma muhtaç yoksullar da imkânları nispetinde hayır hizmetlerine katkıda bulunmuşlardır. Haliyle bu durum, fertlerin ekonomik gelir seviyesine bağlı toplumsal sınıfların oluşmasına fırsat vermemiş, fakirlerle zenginler arasında kin, nefret, öfke, intikam duyguları da oluşmamıştır. Ne var ki aynı imânî ve ahlâkî gücün olmadığı, büyük servetlerin zulüm aracına dönüştüğü, fert ve gruplar arası iktisadî gelir seviyesinin oldukça açıldığı ve umumî servetin belli ellerde toplandığı şartlarda, özel mülkiyetin miktar olarak sınırlandırılması maslahat gereği olmaktadır.[35]

Kamu yararının gerektirmesi durumunda özel mülkiyetin tahdidi görüşünün dayanaklarını bu şekilde belirledikten sonra, genel bir değerlendirmede bulunmadan önce bir hususa daha işaret etmek faydalı olacaktır.

Mülkiyetin miktar olarak tahdidi için, kamu yararının böyle bir sınırlandırmayı gerektirmiş ve bu tedbirin taayyün etmiş olmasının şart olduğuna dikkat çeken Ali el-Hafîf, sınırlandırmanın da zarûret ve maslahatın gerektirdiği seviyede tutulmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir.[36] Daha sonra bu hukukçu, Nisâ Sûresi'nin 59. âyeti gereği siyasî otoriteye itaatin -şer'î sınırlar içinde kalmak şartıyla-zorunlu olduğu, nitekim Hz. Ömer (ra)'in bu yetkiye dayanarak, bir ara Medine'de et kıtlığının yaşanması ve tüm nüfusa yetecek kadar etin bulunmaması sebebiyle iki gün peş peşe et yenilmesini yasaklama şeklindeki uygulamasından hareketle,[37] devletin tespit ettiği azamî miktardan fazla mal edinenlerin ellerinden, fazla malların karşılıksız olarak alınması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre, kanunen belirlenen miktarı aşacak şekilde servet edinme halinde, ölçüyü aşan miktardaki mal, hukuken tanınan ve himaye altında olan bir mal değildir. Dolayısıyla fazlalığın bedelsiz olarak alınması haksız tecavüz olarak değerlendirilemez. Kaldı ki, fazla miktarın malikten alınması karşılığında bedel ödenmesi durumunda,

[35] Ali el-Hafîf, "el-Milkiyyetü'l-ferdiyye", V, 473-475.
[36] A.mlf., a.g.mkl., V, 475.
[37] A.mlf., a.g.mkl., V, 478-479.

şahsın tüm serveti kendisine terkedilmiş olacağından, aslında değişen bir şey olmayacak, ilgili kanun maddesi de fonksiyonunu icra edemeyecektir.[38] Şu halde Ali el-Hafîf'e göre, siyasî erk tarafından belirlenen ve riâyeti zorunlu azamî mülkiyet ölçüsüne aykırı hareket, malî ceza gerekçesi olmaktadır.[39]

Ali el-Hafîf'in bu görüşlerine karşılık, esasen prensipte onunla aynı görüşü paylaşan Ebû Sünne, kanunî ölçüyü geçen miktar hakkında farklı bir çözüm önerisinde bulunmakta ve devletin, azamî miktarı geçen kısmı satması için maliki zorlaması gerektiğini belirtmektedir.[40]

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

1. Öncelikle belirtilmelidir ki, daha önce de dikkat çekildiği üzere Kur'ân ve Sünnet'te, dünyayı dışta görme ya da dünya nimetlerine karşı tavır alma şeklinde bir tutum söz konusu olmadığı gibi, bu yönde bir tavır doğru da bulunmaz. Hıristiyan kültürü, isrâiliyât, dünyayı ve malı yeren asılsız haberler ve bazı sahih rivayetlerde dünya ve nimetlerinin kötülenmesinin yanlış yorumlanmasının etkisiyle özellikle yazılı ve sözlü tasavvuf kültüründe dünya nimetlerine karşı zaman zaman ifrata varan bir telâkki hâkim ise de[41], Kur'ân ve Sünnet'in genelinden anlaşılan, Müslüman-mal ilişkisinde belirleyici olanın, malın/servetin Müslüman'ın hayatında yegâne belirleyici, yön verici konumda olup olmadığıdır. Yani sorun malda/dünya nimetlerinde değil, Müslüman'ın malla olan ilgisindedir. Dolayısıyla dünya malı, bir gurur, kibir ve tahakküm aracı olarak insanın iç dünyasına hükmetmeye ve insanı, malın, mülkün kulu kölesi (abdü'd-dînâr) haline getirmeye çalışmadıkça, hoşgörü ile karşılanmış ve hatta teşvik bile görmüştür.[42] Mala karşı olumsuz yaklaşım sergilenen âyetlerde ise, malın varlığından dolayı değil, kibir ve gurur metaı, güçsüzlere tahakküm aracı, çokluk yarışı olduğu için karşı çıkılmıştır. Binaenaleyh bu tür olumsuzlukları barındırmayan bir dünya hayatı, hem dünyada hem de ahirette mutluluk vesilesi olabilecek meşru bir nimet olacaktır.

2. Bireyler arası iktisadî seviye/servet farklılıkları tabiî, aksi teşebbüsler ise fanteziden ibarettir. Dolayısıyla fakirler ve zenginler hep olmuştur ve olacaktır da. Aslında fakirlik ya da yoksulluk, eğer kaynak yetersizliğinden ve nüfus çokluğundan ileri geliyorsa, bunu sabırla karşılamak mümkündür. Fakat yoksulluk, toplumda servetin haksız paylaşımından, bazı nüfuzlu insanların başkalarının haklarını gasbetmelerinden veya küçük bir azınlığın haksız kazançla şaşaalı bir yaşam sürmesinden kaynaklanıyorsa, bu durumda vicdanlar harekete geçecek, fitne ve

[38] A.mlf., a.g.mkl., V, 480.

[39] İslâm hukukunda malî cezalar konusunda bkz. Esen Hüseyin, *İslâm Hukukunda Malî Cezalar,* M.Ü. Sos. Bil. Enst., Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1996.

[40] Ebû Sünne, "Tahdîdü'l-milkiyye fi'l-İslâm", s. 362.

[41] Dünyayı yeren asılsız haberler ve sıhhat değerlendirmeleri için bkz. Uysal Muhittin, "Dünyayı Yeren Asılsız Haberler, Tasavvuf ve İslâm", *S. Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, Konya 2001, XII, 89-122.

[42] Âl-i İmrân 3/14; A'râf 7/32; Hadîd 57/20.

anarşi doğacak, insanlar arasındaki sevgi ve kardeşlik bağları tümüyle ortadan kalkacaktır. Toplumda, gecekondularla saraylar, kölelerle efendiler, bir lokma ekmeğe muhtaç insanlarla servetin şımarttıkları bir arada bulunduğu ve göz göze geldiği sürece, o toplumda kin ve düşmanlık her zaman var olacaktır.[43]

3. Şu halde temel sorun, öncelikle yeryüzü kaynaklarının âdil paylaşımını[44] sağlayacak bir mekanizmanın/sistemin kurulması ve buna işlerlik kazandırılması, bilâhare de kişiler ve bölgeler arasında iktisadî seviye farklılığından kaynaklanan mesafeyi daraltacak uygulamaların hayata geçirilmesidir. Bir diğer ifadeyle, zenginlerle fakirleri birbirine yaklaştıracak, aradaki mesafenin kapanmasına katkı sağlayacak köprülerin kurulması ve fonksiyonel hale getirilmesidir. Müslüman birey açısından bu noktada şu hususlar hayati önemi haizdir.

a. Yeryüzünde mahdut bir hayat sürecek ve bu zaman zarfında kulluk imtihanından geçecektir.[45] Yeryüzünde ebedî hayatın, Peygamberler de dahil, hiçbir beşere verilmediği ve verilmeyeceği,[46] Hak Teâlâ'nın zâtı (vech) hariç, her şey fanî ve yok olacağına[47] göre, Müslüman'ın sınırlı ömrünü, yeryüzünde ebedî bir kudret ve makam elde edeceği ümidiyle güç ve zenginlik peşinde koşarak tüketmesi, sonu hayal kırıklığı olacak bir çabadan öteye geçmeyecektir.

b. Bütün yeryüzü nimetleri istifadesine sunulmuş, emrine âmâde kılınmıştır. Bu dünyada malik olduğu her şey, Yüce Yaratıcı'nın ilâhî bir istihlâfı ve rabbânî bir bağışının eseridir.[48]

c. Dünya nimetleri süslü ve alımlıdır. Bundan dolayı yarattığı insanın fıtratını, onun, para, mal, servet gibi dünya nimetlerinin çekiciliği karşısındaki zayıflığını çok iyi bilen Yüce Allah; servetin ayartıcı özellikleri ve çetin bir imtihan aracı oluşu karşısında insanı uyarmış; ebedî olan ahiret hayatını unutturmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. *"Kadınlara, çocuklara, altın ve gümüş (cinsin)den birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazilere yönelik dünyevî zevkler, insanoğlu için çekici kılınmıştır. Bütün bu zevkler, bu dünya hayatında tadılabilir, ama hedeflerin en güzeli Allah katında olanı-*

[43] Güner Osman, "Erdem ve Esaret Arasında Yoksulluk", *Marife,* y: 2, sy: 2, s. 112.

[44] Hayreddin Karaman'ın, yine "küreselleşme" konulu şiirinin şu dizeleri bu hakikatin veciz anlatımı niteliğindedir:

Her canlıya yeter ilâhî nimet / Âdil dağıtmaya eden yok gayret / Dünyaya benciller hâkim olmazsa / Rızıksız fert kalmaz, buyur hesap et

[45] En'âm 6/2; Meryem 19/40; Kasas 28/58, 88; Hadîd 57/10, Rahmân 55/26.

[46] Enbiyâ 21/37.

[47] Kasas 28/88. Dünya hayatının geçiciliğini ifade eden hadisler için bkz. Buhârî, Cihâd 33; Rikâk 1; Müslim, Cihâd 126, 129; Ebû Dâvûd, Libâs 42; Tirmizî, Menâkıb 55; İbn Mâce, Zühd 3; Ahmed, *Müsned,* II, 21; III, 381; V, 332.

[48] Bakara 2/197-198; A'râf 7/10, 74; Nahl 16/14; Kasas 28/73; Hadîd 57/7.

dır."[49] Allah Resûlü (sav) de: *"Dünya malı tatlı ve çekicidir. Kim onu hakkı ile (helâl yollardan) elde ederse, onun için mübârek olur"*[50] buyurmak suretiyle aynı hususu vurgulamıştır.

d. Cemiyet hayatı yaşamanın tabiî bir gereği olarak Müslüman'ın, topluma karşı görevleri bulunmaktadır. Her şeyden önce sahip olduğu servette, doğrudan ya da dolaylı biçimde toplumun katkısı söz konusudur. Bundan dolayı İslâmî anlayışta özel mülkiyet, toplumsal fonksiyonları da olan bir hak olarak kabul edilmiştir.[51]

e. Müslüman'ın, dünyaya dalıp âhireti unutmasını, imkânlarını baskı ve zulüm aracı haline getirerek gaddarlaşmasını önlemek; açlara, yoksullara, yetimlere, ezilmişlere, aileleri parçalananlara, yurtlarından edilenlere… karşı bîgâne kalmasının önüne geçip onlara kol kanat germesini temin etmek; daha genel bir ifade ile iç arınmasını sağlayıp ruhundaki cömertlik duygusunu artırmak amacıyla zekât, nafaka, malî kefâretler, sadaka, hibe, yardımlaşma, infak gibi bir dizi malî mükellefiyetleri bulunmaktadır ve bunlardan hesaba çekilecektir.

4. Bütün bunlar bizi, sadedinde olduğumuz konunun önemli bir boyutunu, Müslüman bireyin kulluk çerçevesi ve imtihan yönünün teşkil ettiği sonucuna götürmektedir. Zira İslâmî anlayışa göre Yüce Allah insanı, kendisine kullukta bulunması için yaratmıştır. Bu yaradılış gayesinin bir gereği olarak kişi, sınırlı ömrü boyunca sürekli kulluk imtihanından geçmektedir. İşte bu imtihan alan ve araçlarının en önemlilerinden birini de, mülkiyet/servet oluşturmaktadır. Kişinin sahip olduğu malî değerleri, kendisine bu nimetleri/imkânları bahşeden Yüce Yaratıcı'nın istediği şekilde kullanıp kullanmayacağının test edilmesi ve bu noktada kulun ileri sürebileceği herhangi bir mazeretin de bulunmaması açısından, fertler, özel mülklerinde tam yetkili kılınmıştır.

İşte bu kulluk ve imtihan vurgusu, mülkiyet tahdidi fikriyle bağdaşmamaktadır. Şayet hayatın her bir alanı, en ince teferruatına varıncaya kadar emredici veya yasaklayıcı hukuk kurallarıyla düzenlenmeye çalışılır ve her söz ya da hare-

[49] Âl-i İmrân 3/14.

[50] Buhârî, Rikâk 11; Cihâd 37; Tirmizî, Zühd 11; Fiten 26.

[51] Fransız Devrimi ile başlayan bireysel hak ve özgürlükler konusunda mutlak hak görüşü, toplumsal ve sınaî gelişmelere paralel olarak servet ve nüfuz sahibi kişilerin, toplumun özellikle zayıf ve güçsüz kesiminin maslahatı karşısında güçlenmesine yol açmıştır. Ülke kaynaklarının, bilhassa üretim ve tarım alanlarının belirli kimselerin/grupların eline geçmesi ve bunun doğurduğu toplumsal sorunlar, mülkiyetin fonksiyonu hususunda yeni arayışları beraberinde getirmiştir. İşte bu dönemde, sosyolog Auguste Comte'un öncülüğünü yaptığı, anayasa hukukçusu Duguit'in geliştirdiği, özel mülkiyetin nitelik açısından "sosyal ödev" olduğu görüşü, oldukça taraftar bulmuştur. Bazı çağdaş İslâm hukukçularının da benimsediği bu görüşün, İslâm hukuku açısından değerlendirmesi için bkz. Çalış Halit, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar,* S. Ü. Sos. Bil. Ens., Yayımlanmamış doktora tezi, Konya 2001, s. 69-75.

ket, maddî müeyyide ile bu dünyada karşılık bulacak olursa, ortada imtihandan, kulluktan, cennet, cehennem, hesap, mîzan gibi kavram ve konulardan söz etmeyi gerektirecek bir hal kalmaz. Halbuki Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişen neslin, çevrelerine, topyekûn insanlığa ve Allah'a karşı, maddî-mânevî anlamda sorumluluklarını fazlasıyla yerine getirmede olağanüstü hassasiyet göstermelerini sağlayan ana motif, kaynağını inançtan alan Allah'a hesap verme duygusu idi.

O halde malı ve canıyla her an imtihan içinde olan Müslüman'ın, imtihan esprisine uygun bir serbestiyet alanı olmalı ki, Allah'a karşı şükrünü ifa edip etmeyeceği, malî mükellefiyetlerini yerine getirip getirmeyeceği, *"mutlaka mallarınızla ve canlarınızla imtihan olunacaksınız"*[52], *"Malı biriktirip de Allah yolunda harcamayanlar var ya! Onlara acıklı bir azabı müjdele!"*[53], *"Mü'min, komşusunun aç olmasına aldırmaksızın karnı tok dolaşamaz"*[54], şeklindeki ikazları hatırlayıp gereği ile amel edip etmediği bilinebilsin.

Biraz önce ifade edilen, bireyler arası iktisadî seviye farklılığının normal/tabiî karşılanışının belki de en temel sebebi, meselenin, bireyin kulluk ve imtihan yönüyle olan yakın ilişkisidir. Aslında mülkiyet tahdidi görüşünün arka plânında, insanları servet bakımından birbirine eşitleme ya da olabildiğince yaklaştırma duygu ve düşüncesi de yatmaktadır. Halbuki can ve mal başta olmak üzere sahip olunan her şey bir imtihan aracı olduğu ve her an imtihandan geçildiği içindir ki, Yüce Allah, kimilerine rızkı bol, kimilerine ise az vermiş; kulluk görevinin tam olarak ifa edilip edilmemesi noktasında kulun ileri sürebileceği bir mazeret kalmayacak şekilde rızkı miktar olarak sınırlandırmamıştır. *"Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız sadece birer imtihan sebebidir ve büyük mükâfât Allah'ın katındadır"*[55]; *"Mutlaka mallarınızla ve canlarınızla imtihan olunacaksınız"*[56]; *"Allah, dilediğine hesapsız nimetler verir"*[57]; *"O, dilediğine bol rızık verir, dilediğine az; çünkü O her şeyi bilendir."*[58] Bu âyetler, mal ve servetin bir imtihan vesilesi olduğu ve bu imtihanın tabiatı gereği servet açısından insanların farklı seviyelerde bulunduğunun açık beyanıdır.

O halde, kazanım ve tasarruf safhaları itibariyle servetin, kişinin kulluk alanına dahil olduğu unutulmamalıdır. Yani kişiler, sahip oldukları malî imkânları nerede ve nasıl harcadıklarıyla imtihan olmaktadırlar. Dolayısıyla konunun inanç ve ahlâkı ilgilendiren ve bu alana terk edilmesi gereken bir boyutunun da bulunduğu açıktır. Şu halde bu noktada önerilen yöntemlerin, servetin, kulluk imtihanının bir gereği olması gayesini ortadan kaldırmayacak, bilâkis bu açıdan bireye

[52] Âl-i İmrân 3/186. Ayrıca bkz. Bakara 2/155; En'âm 6/165; Kehf 18/7; Fecr 89/15-16.
[53] Tevbe 9/34.
[54] Ahmed, *Müsned,* I, 55.
[55] Enfâl 8/28; Teğâbun 64/15.
[56] Âl-i İmrân 3/186. Ayrıca bkz. Bakara 2/155; En'âm 6/165; Kehf 18/7; Fecr 89/15-16.
[57] Bakara 2/212.
[58] Şûrâ 42/12.

yardımcı olacak özellikte olması gerekir. İşte konu bu bakış açısıyla ele alındığında, kulun imtihan sahasını sınırlandırmanın hiçbir gerekçesinin olamayacağı görülecektir.

Büyük miktarlarda servete sahip olmanın, toplumsal olumsuz yansımaları sebebiyle mülkiyetin belli bir oranla tahdidinin maslahat gereği olduğu düşüncesi, ilk bakışta oldukça makul gözükmektedir. Ne var ki maslahat ilkesi, ifade edilmeye çalışılan servet-kulluk ilişkisi ile birlikte ele alınmak durumundadır. Bu ilişki göz önünde bulundurulduğunda, maslahatın, tahdid değil, serbestiyeti gerektirdiği görülmektedir.

5. Tam da bu noktada, mülkiyet tahdidi düşüncesinin neden ilk dönem Müslümanlarının gündemine gelmediği veya tasvip görüp uygulama imkânı bulmadığı sorusu daha da anlam kazanmaktadır. Aslında henüz Allah Rasûlü (sav) hayatta iken, toplumun genel gelir seviyesine göre oldukça zengin ve fakir olanlar bulunmakta idi. Abdurrahmân b. Avf, Zübeyr b. el-Avvâm, Ebû Bekir, Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah (r.anhum) gibi her biri cennetle müjdelenmiş ve ashâbın önde gelenlerinin çok büyük servetlere sahip oldukları, buna mukabil, sözgelimi Suffe ashâbının fakir ve yoksullardan oluştuğu bilinmektedir. Ne var ki, Hz. Peygamber (sav)'in servet tahdidine yönelik bir ikaz ya da teşebbüste bulunduğu bilinmemektedir.[59]

Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Hz. Peygamber (sav)'in dâr-ı bekâya irtihalinden kısa bir süre sonra mülkiyetin tahdidi fikri gündeme gelmiş, bu doğrultuda fetva veren sahâbîler olmuştur. Zühdü ve Allah yolunda infak hususundaki gayreti ile maruf Ebû Zer el-Ğıfârî (ra), Tevbe Sûresi'nin 34-35. âyetlerinden hareketle, insanın kendi ve çoluk çocuğunun geçimini sağlayacak miktardan fazla olan her şeyin, şer'an yasaklanan *"kenz"* kapsamına dahil bulunduğu ve infâk edilmesi gerektiği kanaatinde idi ve bunu her vesileyle dile getirirdi. Ancak bu büyük sahâbînin âyeti bu şekilde tefsir etmesi ve bu anlayışını tüm topluma teşmil etme gayreti içerisinde bulunması diğer sahâbîler tarafından kabul görmemiş, anlayış ve tutumunun isabetli olmadığı noktasında Hz. Muâviye, mükerrer uyarılarından sonuç alamayınca Ebû Zerr'i Hz. Osman'a şikâyet etmiş ve sonunda insanlardan uzak bir yerde yaşamasını temin maksadıyla Medine civarında Rabeze denilen bir yerde ikamet etmesi sağlanmıştır. Bu arada bazı tarih ve tabakât yazarları Ebû Zerr'in Rebeze'ye, halife tarafından gönderilmediğini, bilâkis kendisinin bunu istediğini ifade etmektedirler.[60]

[59] Özel mülkiyetin miktar olarak sınırlandırılabileceği fikrinde olan Ali el-Hafîf, bu meseleyi konu edindiği makalesinde, maslahat gereği azamî limit getirme fikrinde olduğunu beyan etmekle birlikte, yukarıda söz konusu edilen zengin sahâbîleri ve Nisâ Sûresi'nin 20. âyetini zikretmekte, ancak bu hususlarla ilgili herhangi bir yorumda bulunmamakta, bu dönemde mülkiyeti miktar olarak sınırlandırmayı gerektirecek şartların oluşmadığını söylemekle yetinmektedir. Bkz. Ali el-Hafîf, "el-Milkiyyetü'l-ferdiyye", IV, 309-310; V, 474 vd.

[60] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut 1388/1968, IV, 227.

Fakat burada dikkatten kaçmaması gereken önemli bir husus söz konusudur. Ebû Zerr'in görüşü hiçbir sahâbî tarafından desteklenmemiş, bilâkis onun, bu fikrin tüm toplum tarafından benimsenmesini sağlama teşebbüsü tepkiyle karşılanmıştır.

Bu vesileyle, kişisel anlayış ve tercihler ile, bu tercihlerin devlet yaptırımıyla genelleştirilmesi gayreti arasındaki farka dikkat çekmek gerekmektedir. Yani bir Müslüman, geçimini sağlamaya yetecek miktardan fazla olan servetin Allah rızası için harcanması ve biriktirilmemesi gerektiği kanaatinde olabilir ve uygulamasını da buna göre yapabilir. Bu onun aynı zamanda kulluk bilinciyle ilgili/orantılı bir husustur. Şayet Ebû Zerr'in düşüncesi bu çerçevede kalmış olsaydı, muhtemelen Rebeze'de ikamet etmek zorunda kalmayacaktı. Fakat bu fikrin, kişisel tercih noktasında kalmayıp hukukî düzenlemelerin de buna göre yapılmasını isteme durumunda, her şeyden önce bu görüşün şer'î/hukukî dayanaklarının olması gerekir. Ebû Zerr'in görüşüne bütün sahâbîlerin karşı çıkması, fikrini topluma yayma ve soranlara bu doğrultuda fetva vermesinden dolayı halife tarafından Medine dışında ikametinin sağlanması, söz konusu görüşün çoğunluk nazarında hukukî dayanaktan yoksun olmasının sonucudur. Şu halde özel mülkiyetin tahdidi fikrinin hukukî dayanaktan yoksun olduğu hususunda sahâbe arasında icmâ hasıl olduğu söylenebilir.

Ebû Zerr'in, kenz âyeti bağlamında Müslüman'ın mülkiyet hakkı konusundaki yorumunun, daha yakından ve farklı bir yaklaşımla değerlendirilmesi halinde, aslında hadisenin hukukî olmaktan çok siyasî olduğunu söylemek de mümkündür. Zira zühdü ve infak duygusuyla maruf bu sahâbînin, Müslümanların ihtiyaç fazlası mallarını Allah yolunda sarf etmeyip biriktirmelerini (kenz) şiddetle eleştirmesi, Suriye'de bulunduğu sırada ve Muâviye'nin bazı harcamaları üzerine olmuştur. Nitekim ilk iki halife dönemiyle Hz. Osman devrinin ilk yıllarında onun bu görüşleri savunduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. İhtiyaç fazlası mallar konusunda farklı ictihadlarda bulunan diğer sahâbîlerden hiçbirinin yönetimle ihtilâfa düşmemesi de, Ebû Zerr'in söz konusu ihtilâfının, ictihadı dolayısıyla değil, siyasî sebeplerle olduğunu göstermektedir. Zira onun görüşleri fakir halkla birlikte yönetim aleyhtarlarının da işine yaramış, böylece mesele siyasî bir veche kazanmıştır. Yoksa Ebû Zerr'in, *"kenz"* âyetinden hareketle, ihtiyaç fazlası malın Allah yolunda harcanması gerektiğini söylerken, zekât mükellefi olabilmek için elde ihtiyaç fazlası bir miktar malın bulunması gerektiği gerçeğini bilmemesi düşünülemez.[61] Nitekim İbn Atıyye (541/1146), âyetin zekât mükellefiyetiyle olan ilişkisine dikkat çekmektedir.[62]

6. Bu vesileyle ifade temeliyiz ki, *"kenz"* âyeti diye maruf Tevbe Sûresi'nin 34-35. âyetlerinin tefsiri hususunda ilk dönemlerden itibaren farklı tefsir-

[61] Bkz. Aydınlı Abdullah, "Ebû Zer el-Gıfârî", *DİA,* X, 267-268.

[62] İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, thk: Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed, Beyrut 1413/1993, III, 29.

ler/yorumlar söz konusu olmuşsa da, bu âyetten kişisel servetin tahdidine kapı aralamak mümkün gözükmemektedir. Her şeyden önce, zekât, hac gibi kimi dinî vecîbelerin, normal geçim standardının üzerinde belli düzeyde maddî varlığı gerektirdiği açıktır. Kaldı ki, ifası zorunlu (zekât gibi) malî mükellefiyetler yanında, muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın, sırf Allah rızâsı için infakta bulunmaktan geri durmayan bir Müslüman'ın, zenginliği sebebiyle kınanması söz konusu olmamalıdır. Bu yönde bir delil de bilinmemektedir. Bu hususları da dikkate alan cumhur müfessirler, âyetin, maddî varlığı itibariyle şer'an zengin sayılmasına rağmen zekâtını vermeyen ve böylece toplumun geçim sıkıntısı çeken kesimlerinin daha da sefil hale gelmesine sebep olanlar hakkında olduğunu söylemişlerdir. Yani kenz, zekâtı verilmeyen maldır.[63]

7. Öte yandan Haşr Sûresi'nin *"Tâ ki servet, içinizden zaten zengin olanlar arasında dönüp-dolaşan bir meta haline gelmesin"* şeklindeki 7. âyeti, anlaşma ve sulh sonucu elde edilen ganimetlerin (fey) gazilere paylaştırılmayıp, bütün yoksul, yetim, fakir Müslümanların istifadesine tahsis edilmesi konusunda *"nass"* olmakla birlikte; genel anlamda düşünüldüğünde, âyetten özel mülkiyete azamî sınır getirme anlamının çıkarılması mümkün gözükmemektedir.[64] Âyetin, malın baskı ve tahakküm aracı haline gelmesinin ve bu amaçla kullanılmasının câiz olmadığı ve siyasî otoritenin de buna fırsat vermemesi gerektiği şeklinde yorumlanması, âyetin siyakına, üslubuna ve sebeb-i nüzûlüne daha uygundur. Bu çerçevede bahse konu âyetten, kamu imkânlarından yararlanma hususunda hiç kimseye imtiyaz tanınmaması, seçkin bir zümrenin maddî güç ve nüfuzunu kullanarak toplumun tamamına ait kaynaklarda/değerlerde tahakküm kurmasına fırsat verilmemesinin gereği anlaşılabilir. Dolayısıyla devlet imkânlarından yararlanma ve özellikle kamu ihalelerine katılma hususunda sırf servet sahipleri ya da belirli şahıslar hak sahibi olmayacak, bu imkânlar olabildiğince geniş bir çerçeveye yayılarak; bir taraftan millî servetin muayyen insanların ya da belirli ailelerin elinde toplanması engellenirken, diğer yandan da kartel ve tekel oluşumunun önüne geçilmiş olacaktır.

İslâm hukuk düşüncesinde kabul gören genel anlayışa göre siyasî otorite, kimsesizlerin, yoksulların, fakirlerin ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ve gerektiğinde zekât dışında bir fon oluşturabilir/oluşturmalıdır. Bu arada devlet, servet sahiplerinin mülkiyetten kaynaklanan güçlerini kötüye kullanmalarının, kartel oluşturarak piyasaya tahakküm etmelerinin ve servetin siyasî nüfuz sağlamak amacıyla kullanılmasının da önüne geçmeli, bu noktada gerekli tedbirleri almalıdır.

[63] Âyetin yorumu için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, III, 27-29; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 123-131; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* III, 388-393; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr),* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., X, 402-411.

[64] Âyetin tefsiri için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz,* V, 286-287; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân,* XVIII, 10-18; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 603-604.

8. İktisadî gücün, topluma zarar verecek biçimde kullanılmasının en açık örneğini tekelleşme oluşturmaktadır. Özellikle küçük esnaf, tüccar ve dar gelirlilerin birebir olumsuz etkilendiği, büyük sermayeye sahip olmanın doğurduğu tahakküm şekillerinin başında tekelleşme gelmektedir. Paranın satın alma gücünü etkileyen en önemli amillerden biridir tekelleşme. Zira tekelleşme fiyatlar genel seviyesini, buradan da paranın satın alma gücünü etkilemektedir.[65]

Aslında müteşebbislerin kendi aralarında ticarî birlikler oluşturmaları ve birtakım anlaşmalar yapmaları, kamunun ihtiyaç duyduğu ve fakat ekonomik açıdan devlete ağır yük getiren ve tek başına bir ya da birkaç kişinin altından kalkamayacağı bir takım hizmet ve faaliyetlerin özel sektör tarafından gerçekleştirilmesine imkân sağlama açısından faydalı girişimlerdir. Fakat rekabet ortamını kırma ve tekel oluşturmaya yönelik bir kısım tüccar ve esnafın bir birlik altında toplanması, piyasada tek bir fiyat oluşmasına ve insanları, o hizmetten yararlanma ya da söz konusu mala ulaşmak için bu fiyatı kabullenmek zorunda bırakacağından, kamuya zarar veren bu tür oluşumlar hukuken engellenir. Nitekim günümüzde gelişmiş ülkeler, ölçüsüz rekabet şartlarının tekelleşmelere sebep olması üzerine, yıkıcı rekabete karşı bir takım tedbirler alma yoluna gitmişlerdir.[66]

İslâm hukukçuları, tröst, kartel, holding gibi değişik ad ve biçimde monopoller oluşturma şeklinde tezahür eden tekelleşmelere[67] asla müsaade edilmeyeceğini ifade etmektedirler.[68] Hatta İbn Teymiyye (728/1327), İbn Kayyım (751/1350) gibi âlimler, bu tür uygulamaları zulmün en çirkinleri arasında sayarlar ve böylelerinin Allah'ın rahmetinden mahrum kalmalarından endişe duyulduğunu belirtirler. "Bu tür uygulamalarda bulunanlara mümkün olan her vesileyle engel olunmaya çalışılır ve *onlar, nasıl insanları bir takım nimet ve haklardan mahrum bıraktılarsa, aynı şekilde Yüce Allah'ın da onları rahmetinden mahrum etmesinden korkulur*.[69]

9. Netice itibariyle İslâm hukukunun ana kaynaklarında ve ilk dönem uygulamalarında özel mülkiyetin hukuken tahdit edilebileceğini gösteren herhangi bir delil yoktur. Binaenaleyh herkes muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın, hukukî yollardan edinilmiş olmak şartıyla, istediği kadar mal edinebilir. Bu arada mülkiyetle ilgili vecîbelerini (zekât, nafaka, infak...) yerine getirme noktasında her fert, azamî titizliği göstermek durumundadır ve bu hususta görülen eksiklik-

[65] Hasenî Ahmed, *Fıkhî ve İktisadî Açıdan İslâm'da Para,* trc: Adem Esen, İstanbul 1996, s. 33. Paranın satın alma gücündeki değişmenin sebepleri için bkz. a.mlf., a.g.e., s. 32-39.

[66] Bkz. Döndüren Hamdi, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, İstanbul 1993, s. 289-292; Hasenî, *İslâm'da Para,* s. 34-35. Bu çerçevede birkaç yıl önce Microsoft programlarının, tekel oluşturarak aşırı değer kazandığı kanaatine varan ABD mahkemesinin, adı geçen şirketi ikiye bölme kararı hatırlanabilir. Normalde 200 dolar olması gereken bir programın 1200 dolara kadar çıktığı düşünülürse, söz konusu firmanın piyasayı önemli ölçüde istismar ettiği anlaşılır. İşte bu somut olay da İslâm'ın, her türlü tekel ve karaborsayı yasaklarken ne kadar isabetli davrandığının açık göstergesidir.

[67] Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 290.

[68] İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-fetâvâ,* Tahrîc: Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad 1418/1997, XXVIII, 47; a.mlf., *el-Hisbe fi'l-İslâm,* Takdim: Muhammed el-Mübârek, Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, yy. 1387/1967, s. 16; İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hukmiyye*, thk: el-Fıkî Muhammed Hâmid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 246-247; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, İstanbul, tsz., IV, 92.

[69] İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s. 245.

ler/aksamalar, hukukî yaptırıma sahiptir. Mülkiyetin tahdidi konusunda, mülkiyete konu mallar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla tarım arazilerinin diğer mülkiyet konusu mallardan farklı herhangi bir statüsü yoktur. Bu tür yaklaşımlar hukukî dayanaktan yoksundur.[70]

Diğer yandan saadet asrı sıfatını bi-hakkın kazanmış olan ilk dönem nesli arasında da oldukça zenginler ve fakirler bulunmakla birlikte, servetlerini kötüye kullanmadıkları, Allah'a, topluma ve insanlara karşı görevlerini -görevin niteliği (farz, nafile) ile kendilerini sınırlandırmadan- eksiksiz yerine getirmede oldukça ileri seviyede hassasiyet sahibi oldukları müsellemdir. Hadis, tarih ve tabakât eserleri bunun örnekleriyle doludur. O halde, üzerinde durulması gereken husus, böylesine önemli bir meseleye hukukî mesnet olma yönü tartışılır bir maslahat düşüncesinden hareketle mülkiyetin tahdidi fikrini gündeme getirmek ve bazı problemlerin çözümünü burada aramak değil, bugünün Müslümanlarının da, dinî-hukukî ve ahlâkî talep ve yasaklar karşısında, ilk nesiller düzeyinde bir bilince ulaşmalarının çare ve yöntemlerini araştırmak olmalıdır.

İşte bu noktada İslâm hukuku açısından bir meselenin değerlendirilmesi yapılıp, çözüm aranmaya çalışılırken, yapılabilecek en büyük yanlışlardan birinin de, bahse konu meselenin salt hukuk düzeyinde ele alınması olduğu söylenebilir. Halbuki hukuk yanında ve belki ondan da önce, ele alınan konunun *"inanç"* ve *"ahlâk"* boyutu, daha yerinde bir ifadeyle *"kulluk çerçevesi"* üzerinde durulmalıdır. Beşerî hukuk sistemleri karşısında İslâm hukukunun en önemli farklılığını teşkil ettiğine inandığımız hayatî önemi haiz bu noktanın, İslâm hukuk düşüncesi ve pratiği üzerine çalışma yapanlarca ihmal edilmemesinde büyük zaruret vardır. İşte özel mülkiyetin kamu maslahatı gereği tahdidi konusu bu yaklaşımla ele alındığında, meselenin hukuk yanında bir de *"imtihan"* ve *"eğitim"* boyutunun olduğu gerçeği ile karşılaşılacaktır.

Şayet Müslüman bireyin, servetiyle imtihan olma ve kulluk sahasıyla ilgili bir takım olumsuz tezahürler söz konusu ise, bu noktada iman ve ahlâk üzerinde yoğunlaşılmalı, *"din eğitimi"* devreye girmelidir. Vicdanlarda yer etmeyen ve iç yaptırıma sahip olmayan hukukî düzenlemelerin sonuç vermediği tecrübeyle de bilinmektedir. Kaldı ki konumuz açısından bu tür düzenlemelerde bulunma fikrinin, ciddî herhangi bir hukukî dayanağa sahip olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira *İslâm hukuk düşünce ve geleneğinde mülkiyet, kazanım yolları ve tasarruf şekilleri açısından sınırlandırmıştır, miktar olarak değil.*[71] Yani İslâm hukukunda özel mülkiyet tahdit edilmemiş, takyit edilmiştir. Bir diğer anlatımla, gerek kazanım, gerek tasarruf safhalarında fert ve kamu yararına bir takım sınırlamalara tabi kılınmıştır.

Şu halde bazı şahısların büyük miktarlarda servete sahip olmalarının bir takım olumsuz sonuçlarının görülmesi durumunda -Muhammed Arafe bu gerekçeden hareket etmekte, Sıbâî de aynı durumu bir delil olarak zikretmektedir-[72] bu sorunun çözümü, herhangi bir nassa ve ikna edici hukukî ilkeye dayanmayan

[70] Krş. Mevdûdî, *Mes'ele mikliyyetu'l-ard fi'l-İslâm,* Dımaşk 1376/1957, s. 66, 67.

[71] Krş. Nebhânî, *en-Nizâmu'l-iktisâdî*, s. 71-72, 74-75; Mutahharî, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, s. 15.

[72] Arafe, "Tahdîdü'l-milkiyye fi'l-İslâm", s. 141; Sıbâî, *İslâm Sosyalizmi*, s. 188.

mülkiyetin miktar olarak sınırlandırılmasında değil, İslâm'ın, itikâdî, hukukî ve ahlâkî ilkelerinde aranmalıdır. Ferdî ve ictimaî hayatın hemen her alanında müşahede edilen, İslâm'ın inanç, hukuk ve ahlâk dairesinden uzaklaşma ve kulluk şuurundaki eksiklikler esas alınır ve bu tür problemler, *"uygun İslâmî çözümlerle"* halledilmek istenirse, İslâm'ın inşa etmek istediği insan ve toplum modeline ulaşmak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla her hukukî hükmün ya da çözüm önerisinin, bu temel gaye ile uygunluğu titizlikle gözden geçirilmelidir.

İSLÂM HUKUKUNDA SERVET / MÜLKİYET TAHDİDİNİN İMKANI ÜZERİNE

ON THE POSSIBILITY OF LIMITATION OF WEALTH/POSSESSION IN THE ISLAMIC LAW

Halit ÇALIŞ

Based on the social, political and economic problems caused by the great amount of wealth possessed by the individual, some contemporary authors have put forward the idea that private possession should be restricted. According to them this is because of the public benefit. However, there is no evident supporting this approach in the main sources of the Qur'an and the applications during the early periof of Islam. Moreover, this idea is not generally confirmed by the emphasis in worship. This case makes necessary to search for not only lawful but also faithful and ethical solutions to the problems created by the manipulation of private wealth.

Key words: Islamic Law, private possession, limitation

تحديد الملكية أوالثروة في الفقه الإسلامي

الأستاذ المساعد د. خالد جاليش

الملخص:

على رأي بعض الدارسين المعاصرين إنّ تملك الثروة الطائلة يسبب بعض السلبيات الإجتماعية والسياسية والإقتصادية، فاقترّحوا فكرة تحديد الملكية أوالثروة من حيث الكمية للسدّ عن هذه السلبيات. يقولون: إنّ هذا لمصلحة العامة ولمنافعهم. و لم يروَ و لم يسمع شيء من السلف يدلّ على ذلك. ومن ناحية أخرى إن هذه الفكرة تتعارض مع فهم الامتحان المالي للإنسان بالكثرة أوالقلة. ومن ثم لا بدّ أن نحلّ هذه السلبيات في هذا الموضوع مع المسوّغات الإيمانية والفقهية والأخلاقية.
كلمات المفتاح: الفقه الإسلامي، الملكية الخاصة، التحديد.

OSMANLI ÖRFİ HUKUKUNUN İSLAM HUKUKUNDAKİ TEMELLERİ

Adnan KOŞUM

Yrd. Doç. Dr.,S.D.Ü. İlâhiyat Fakültesi

İslam Hukuku Öğretim Üyesi

Giriş

Türk hukuk tarihinde en fazla tartışılan konuların başında Osmanlı devletinde uygulanan hukukun genel yapısı ve şer'i-örfi karakteri gelir. Osmanlı hukuku ile ilgili kaleme alınan günümüzdeki eserlerde ve yapılan araştırmalarda bazı oryantalistler ve Türk bilim adamları Osmanlı hukukunun tam anlamıyla İslâm hukukunun bir uygulaması olduğundan tutun da İslam hukukunun dışında, laik bir anlayış ve yaklaşımla ortaya konmuş bir hukuk teşkil ettiğine kadar[1] birbirinden çok farklı iddialar ileri sürmüşlerdir. Esas itibariyle Osmanlı devleti ile ilgili olarak ileri sürülen bu iddialar, Osmanlı devletinin izini takip ettiği önceki İslam devletleri için de söylenmektedir. Araştırmacılar tarafından bu kadar farklı sonuçlara varılmış olması mevcut tarihi ve hukukî belgelerin farklı bilgiler vermesinden ziyade bunların bilgi eksikliği, yaklaşım farklılığı ve yönteme dayalı olarak farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Osmanlı hukukunun laik karakterli hukuk olduğunu ileri sürenlerin en önemli argümanı, şer'i hukuk şeklinde adlandırılan hukukun yanısıra örfi hukuk adı altında bir hukuk malzemesinin mevcut oluşudur. Anılan bu yaklaşımların temelinde genel itibariyle İslâm hukukunun yapısının ve teşekkülünün yeterince bilinmemesinin yattığı söylenebilir. Gerçekte, bir devletin hukuk sistemini, hukuki yapısını ortaya koyabilmek için öncelikle, o hukuk sisteminin esasını oluşturan hukuki yapıyı iyi bilmek gerekir. Bu nedenle biz bu çalışmamızda İslâm hukukunun yapısını ve Osmanlı örfi hukukunun İslâm hukukundaki temellerini ele alacağız.

Örfi Hukuk Kavramı

Osmanlı'daki örfi hukukun İslam hukukundaki temellerini ele almadan önce, Osmanlı'da örfi hukuk kavramının ne anlam ifade ettiğini açıklamalı ve bu anlamda kullanılan diğer kavramlardan söz etmeliyiz.

[1] Köprülü, M. Fuad, Fıkıh md. *MEB İA,* IV, İstanbul, 1970, s. 614-615; Barkan, Ömer Lütfü, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", *İÜHFM*, c. XI, S. 3-4, İstanbul, 1945, s. 203; Kânunnâme, *MEB İA*, VI, İstanbul, 1967, s. 186; Goldziher, Ignaz, Fıkıh, İA, c. IV, İstanbul, 1993, s. 601; Uriel Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat" çev. Selahaddin Eroğlu, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 26, Ankara 1983, s. 634; Akgündüz, Ahmed-Öztürk, Said, *Bilinmeyen Osmanlı*, s. 361, 362, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999.

Örfi hukuk denince ilk bakışta adının akla getirdiği gibi mutlak bir örf adet hukuku anlaşılmamalıdır. Gerçi örfi hukuk normları konulurken en azından hukukun belli alanları bakımından yerleşik örf ve adetler, hukukî teamüller göz önünde bulundurulmakla birlikte[2], örfi hukuk denildiğinde terminolojide, İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı geniş takdir ve düzenleme yetkisiyle ortaya konan normlar kastedilmektedir. Osmanlı padişahlarının münferit ferman ve kanunlarıyla yapılan bu düzenlemeler zaman içinde önemli bir yeküne ulaşınca oluş biçimine bakılarak kendi içinde bir bütün olarak değerlendirilmiş ve ayrı bir isimle anılmaya başlanmıştır. Klasik fıkıh kitapları içinde yer alan ve geçmiş dönemlerde devletin müdahalesinden bağımsız olarak oluşan hukuka şer'i hukuk, padişahların emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka da örfi hukuk adı verilmiştir. Tarihi kaynaklarda örfi hukuk terimine ilk defa Fatih döneminde rastlanmaktadır. Bu dönemin tarihçisi Tursun Bey şer'i hukukun yanı sıra örfi hukukun varlığından söz etmektedir. Örfi hukukun sadece Osmanlı Devletine has olmayıp diğer İslam devletlerinde de var olduğu ve ortaya çıkışının çok daha öncelere gittiği anlaşılmaktadır.[3] Örfi hukuk şeklindeki isimlendirmenin yanı sıra "siyaset-i sultani", "siyaset-i şer'iyye", "yasa", "yasag", "yasağ-ı padişahi", "yasakname", "örf-i padişahi", "örf-i münif-i sultani", "kanun-ı münif", "kanunname" isimleri de kullanılmıştır.[4]

Örfi Hukuk ve Siyaset-i Şer'iyye İlişkisi

İslam hukukunda gerçek anlamıyla kanun (hüküm) koyucu Allah yani O'nun iradesidir. Bunun dışındaki yasama kaynaklarına gerçek anlamda kanun koyucu nazarıyla bakılmamakta, belki bunlar ilahi iradeye uygun hukukî hükümleri tespit etme kaynağı olarak görülmektedir. Bu bağlamda İslam hukukunda yasama kavramı günümüz hukuklarından farklı biçim ve muhtevaya sahip olmaktadır. Bu nazarla bakıldığında İslam hukukunda yegane kanun (hüküm, değer yargıları) koyucu Allah ve onun hükümlerini tebliğ eden Hz. Peygamber olmaktadır. Hukukçulara düşen görev, ilahi ahkamın bulunduğu kaynaklardan yine ilahi iradeye uygun olarak yeni meselelere ve gelişmelere uygun hükümler ortaya koymaktır. Ne var ki söz konusu iki kaynak bütün hukuki meselelerin çözümlerini ayrı ayrı tespit etmemiş, bazı konuların sadece genel ilke ve esaslarını ortaya koyarak ayrıntılarını değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre zamanın kamu otoritesine bırak-

2 İnalcık, Halil, *Türk-İslâm Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği*, (Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet içinde), s. 27, İstanbul, 2000.

3 Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 67-68, Beta yy., İstanbul, 1999; "*Osmanlıda Hukuk*" Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1994, s. 378.

4 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 68; Barkan, "Kanun", *MEB İA*, VI, 185- 195; Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, s. 5, Oxford, 1973; Akgündüz-Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, s. 364; Akgündüz, Ahmed-Cin, Halil, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 140, 157, Konya, 1989; İnalcık, Halil, "Örf", *MEB İA*, IX, 480, İstanbul, 1970; agmlf, "Kanun", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXIV, 325, İstanbul, 2001; agmlf, *Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği*, "*Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*" içinde, s. 27, Eren yy., İstanbul, 2000.

mıştır. Kamu otoritesinin kendi takdir ve yetkisi dahilinde ortaya konan hükümler, mevcut fıkıh literatüründe "siyaset-i şer'iyye, kavânîni siyaset veya kânun" isimleriyle yerini almıştır. İslam hukukunda bu tür kanun koyma yetkisine "ra'yi veliyyü'l-emr", "hakku"s-saltana" yahut "ülü'l-emre tefviz edilen umûr" isimleri de verilmiştir.[5]

Klasik literatürde siyaset-i şer'iyye'ye, kullanıldığı yere göre farklı anlamlar yüklenmiştir. Geniş anlam olarak siyaset, "hakkında nass mevcut olmasa da hukukun tüm alanlarında kamu yararı ve çıkarı (ümmetin maslahatı) için kamu otoritesinin yaptığı tasarruflar"[6] şeklinde tanımlanır. Çağdaş hukukçularımızdan Bilmen, "veliyyü'l-emr'in raiyye üzerindeki emr-i nehyi ya da adaba, mesaliha, intizamı emvale riayet için mevzu kanun" diyerek İbn Nüceym'in tanımını almış daha sonra kendisi, "beşeriyetin salah ve intizamı için şer'i şerifin kabul ve iltizam ettiği bir kısım âlî ahkâmdan ibarettir" şeklinde yeni bir tanım ortaya koymuştur.[7]

Yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü üzere siyaset-i şer'iyye kavramının kullanım alanlarından biri toplumun ihtiyacı olan ve toplum maslahatının gerektirdiği değişime açık konularda özel bir şer'i delile dayanmaksızın uygulama (tenfiz) ve düzenleme (tanzim) yasalarının tespitidir. Söz konusu yasalar, İslâm hukukunun temel ilkelerine ve genel amacına dayanarak biçimsel detay ve incelikleri açıklayan, yasamanın iskeletini tamamlayan[8] değer yargısı ortaya koymayan, formel kurallardır.

Siyaset-i şer'iyye kapsamındaki hükümler şer'iliklerini kamu otoritelerine kural koyma yetkisi veren "Allah'a, O'nun peygamber'ine ve sizden olan ülü'l-emrin emir ve yasaklarına itaat ediniz."[9] ayetinden, bir diğer yönüyle dinin açık

[5] İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdullah b. Ebî Bekr, *İ'lamu'l-Muvakkıîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1977, IV, 373; Ibn Abidin, IV, 76; Köprülü, M. Fuad, Fıkıh md. *MEB İA,* IV, İstanbul, 1970, s. 614-615.

[6] İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkıîn*, IV, 372; *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, s. 15, 16, Kahire, 1961; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısrî, *Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., V, 118; el-Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer, *Hâşiye ale menheci't-tullâb,* el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır, ty., II, 178; el-Âlûsi, Ebu'l-Fadl Şihabuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, XXVIII, 28-29, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997; Dede Efendi, İbrahim b. Yahya Halîfe, -es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye, *thk. Fuâd Abdu'l-mun'im, Müessesetü Şebâb el-Câmiiyye, İskenderiye, 1991,* s. 68; İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'Dürri'l-Muhtâr*, Mısır, 1966, IV, 15; Kamali, Mohammad Hashim, *Siyasah Al-Shar'iyah (The Policies Of Islamic Goverment)*, IIU Law Journal, Vol. 1, No. 1, 1989, s. 141. Tanımların Arapça metinleri: السياسة ما كان من الافعال بحيث يكون الناس معه أقرب الي الصلاح و أبعد عن الفساد و إن لم يشرعه الرسول و لا نزل به وحي. İbn Nüceym'in tanımı " بأنها القنون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الاموال" şeklindedir. Bahrü'r-Râik'taki bir diğer tanım: " فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها و إن لم يرد بذالك الفعل دليل جزئي".

[7] Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu,* Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1986, III, 22.

[8] ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihi'l-Cedîd*, I, 234, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1967; Karadâvî, Yusuf, *İslâm Hukuku-Evrensellik -Süreklilik*, (trc. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman), s. 62, İstanbul, 1997.

[9] Nisa 4/59…يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم

hükümlerine aykırı olmamalarından alırlar. Bu da Kur'an veya Sünnet'te yer alan ifadelerin onu emretmesi, uygunluğunu açıkça telaffuz etmesi şeklinde olabileceği gibi ona ilişkin bir açıklamaya yer vermemesi, yani yasaklığından söz etmemesi ya da makâsıd-ı şerîa'ya uygunluk şeklinde de olabilir.[10]

Osmanlı uygulamasında bu çeşit hukuki düzenlemelerin şer'i hükümlere aykırı olup olmadıklarının tespiti için kadı ve müftülerin denetiminden geçmesi şart koşulmuştur.[11]

Hz. Ömer'in (ra.) müslüman kadınların uğrayacağı zarardan dolayı Ehli-i kitap kadınlarıyla evlenilmesini yasaklaması, ilk olarak divan teşkilatını kurması, bir kerede üç talakla boşamayı baîn talak sayması (üç talak/beynûnet-i kübrâ),[12] kocasından boşandıktan sonra iddeti dolmadan ikinci bir kocaya varan kadının ikinci kocaya ebediyyen haram olduğuna hükmetmesi[13] vb hüküm ve tasarrufları klasik kaynaklarımızda yasama işlevi anlamında siyasetin kullanımına örnek olarak verilmiştir.

Osmanlı Devletinde, fethedilen arazilerin hukuki rejim ve tasarruf şekli ile ilgili düzenlemeler (miri arazi ve tımar gibi), devlete ait madenler, tuzlar, gümrükler, sabun, hububat, susam ve zaruri ihtiyaç maddeleriyle ilgili nizamlar ve hazineye ait gelirlerin tahsili, para basımı gibi düzenlemeleri ihtiva eden yasaknameler bu çerçevede mütalaa edilebilir. Ebussuud Efendi'nin (d. 1490-v. 1574)) fetvalarıyla başlayan Kanun-ı Cedid'in çoğunluk hükümlerinin; tımar ve intikal kanunlarının ve ister umumi kanunnamelerde ve ister hususi kanunnamelerde yer alan arazi ve tımar nizamı ile ilgili tüm hükümleri ve özellikle Fatih, II. Bayezid ve Yavuz Selim devrindeki yasakname mahiyetinde bulunan kanunnamelerin meşruiyyet dayanağı da bu yetkidir.[14]

Kamu otoritesine siyaset şeklinde hükümler koyma yetkisi vermenin amacı, nassların pratiğe, somut gerçeklere dökülmesini garanti altına almak ve İslâm

[10] Fâsî, Allâl, Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuha, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, s. 58; Abdü'l-Mün'ım, Hamdî, Dîvânü'l-Mezâlim Neş'etühű ve Tetavvuruhű ve Ihtisâsatuhű Mukârinen bi'n-Nuzumu'l-Kadâiyye, Dârü'ş-Şurűk, Beyrut-Kâhire, 1983, s. 156.

[11] Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmelerinin Şer'î Sınırları*, Osmanlı, (ed. Kemal Çiçek-Cemal Oğuz), VI, 408, İstanbul, 1999.

[12] İbn Ferhûn, Bürhânüddîn Ebü'l-Vefâ İbrâhîm İbnü'l-İmâm Şemsüddîn Ebî Abdillah Muhammed b. Ferhûn, *Tabsıratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdiyeti ve Menâhici'l-Ahkâm*, (thk. Cemâl Mar'aşlî), Dârü'l-Kütübi'l -Ilmiyye, Beyrut, 1995, II, 120-121; İbn Kayyım, *et-Turuk,* s. 20-23, 26; Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, s. 56-63, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1981.

[13] Şafak, Ali, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku,* Erzurum, 1988, s. 61. Bereketzâde, yakışıklılığı nedeniyle sürgüne gönderilen gencin olayında "Fesadın kable'l-vukû def'i, ba'de'l-vukû ref'in'den esheldir" ilkesine göre sürüldüğünü ifade eder. s. 48. Yine buna benzer Mecelle'de ifade edilen "Zarar bi kaderi'l-imkân izâle olunur." (md. 31), "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur."(md. 26) vs. kuralların da siyâsete mebnî (maslahata yönelik) kurallar olduğunu belirtir. es-Seyyid Abdullah Cemâlüddîn (Bereketzâde), *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fî Siyâdeti'r-Râî ve Seâdeti'r-Raiyye*, Mısır, 1319, s. 48-49.

[14] Cin, -Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 160; Akgündüz-Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, s. 376.

hukukunun ilke ve kurallarının çevre ve zaman şartlarıyla uyumlu olarak doğru bir şekilde tatbikini sağlamaktır. Bunun yanında nasslarda bilinçli olarak bırakılan "hüküm boşlukları"nı, toplumun ihtiyaçlarını giderecek, menfaatlerini sağlayacak, kötülükleri giderecek ya da imkân nispetinde en aza indirecek şekilde doldurmaktır. Sözgelimi "şûra" ve "adalet" ilkelerinin işleyişini düzenleyen yasalar çıkarmak ve her iki ilkeye ilişkin uygulama örnekleri ve biçimsel hukuk kuralları tespit etmek bu nevidendir. Benzer şekilde askerî kanunlar, devlet teşkilatı ile ilgili idarî kanunlar, yargı erkinin görev ve yetkisini düzenleyen kanunlar, mahkemelerin derecelerini tayin, davaların belirli zamanaşımı sürelerinin geçmesinden sonra dinlenmeyeceği, gayri menkul mülkiyetinin tapuya tescili ve benzeri hususlarla ilgili düzenlemeler hep bu amaca yöneliktir. Böylece İslâm hukukunun maksatlarının gerçekleşmesi ve hukukun değişen sosyal şartlara uyumu sağlanmış olur. Bilinmelidir ki şer'i hükümler her zaman ve mekanda bütün olayları ayrıntılarıyla içermez. Bu nedenle değişime açık hususlarda vazedilen hükümler icmalîdir (toplu tarzdadır).[15] Bu konularda temel kaynaklarda değişmez hükümlerin bulunması, mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Zira bunlar zamana göre değişen ve değişime açık konulardır.[16] Değişime kapalı konularda ise böyle bir yetki verilmemiştir. Nitekim Osmanlı'da bazı kanunnamelerde yer alan "Şeriatın emri muteberdir; bu (meselede) kanuna mesağ yoktur"[17] ifadesinin temelinde de bu anlayış yatmaktadır.

Osmanlı devlet yapısı ile ilgili idari düzenlemeler, eğitim hizmetleri, ordunun teçhizi, mahkemelerin derecelendirilmesi gibi düzenlemeler; işpençe, öşür gibi bazı vergilerin tanzimi türünden olan mali düzenlemeler; kapıkulu ve eyalet askerleri gibi askeri düzenlemeler hep bu kapsam dahilinde sayılmıştır.[18]

Öte taraftan kamu otoritesinin toplumun yararına gördüğü bir maslahata binaen bir hukukî düzenlemede İslâm hukukundaki mevcut görüşlerinden birisini tercih etmesi de siyâset-i şer'iyye'nin yasama işlevi anlamında bir tezahürüdür. İctihadî konularda, fıkhî görüş ve kanaatlerden birini tercih etmek de aynı şekildedir. Bilindiği gibi, ictihadî görüşler zannî ilim ifade ettiklerinden Kur'an ve Sünnet normları gibi bağlayıcılıkları yoktur. Bir içtihat, diğer içtihadı nakzedemediğin-

[15] Abdü'l-Mün'ım, Hamdî, Dîvânü'l-Mezâlim Neş'etühû ve Tetavvuruhû ve İhtisâsatuhû Mukârinen bi'n-Nuzumu'l-Kadâiyye, s. 157, Dârü'ş-Şurûk, Beyrut-Kâhire, 1983; Doi, Abdur Rahman I., Shari'ah The İslamic Law, s. 468.

[16] Doi, Abdur Rahman I., *Shari'ah The Islamic Law*, s. 468, Ta-ha Publishers, London, 1984; Hallâf, Abdülvehhâb, *Masâdıru't-Teşrî'l-İslâmî fî mâ Lâ Nassa Fîhi*, s. 157, Dârü'l-Kalem, Kuveyt, 1972. Ahkâmın değişmesi ile ilgili olarak bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.

[17] Heyd, *Criminal Law*, s. 67/106 (dipnot 44), 72/110 (dipnot 60); Repp, Richard C., *Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat, "Sosyal ve Tarihi Bağlamı içinde İslam Hukuku" içinde*, Aziz el-Azme, çev. Fethi Gedikli, İz yy., İstanbul 1992, s. 167. Şer'î hükümlerde değişmezlik ile ilgili olarak bkz. Kahraman, Abdullah, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği (İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli-Taabbudî Hükümler)*, İstanbul 2002.

[18] Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri, ve Hukuki Tahlilleri*, I-VIII, İstanbul 1990, I, 76.

den biri diğerinden daha kuvvetli değildir.[19] Bu durum hukukî hayatta istikrarı zedeleyeceğinden dolayı, yargıda birliği ve ıttıradı sağlamaya yönelik olarak kamu otoritesine mevcut görüşler arasından dayanağını kuvvetli bulduğu, İslâm hukukunun gayelerini gerçekleştirici gördüğü görüşlerden birini tercih yetkisi verilmiştir.[20] Yeterli ise kendisi, değilse ilmine güvenilen hukukçular bu tercihi yaptığında, artık tercih edilen ictihadî görüşler de bağlayıcı hale gelir. Esasen hukukçuların içtihatlarındaki farklılıklar şerîatın ana hükümleri üzerinde olmaktan ziyade, zamanın gereklerine ve kamu yararına göre değiştirilmeleri mümkün olan dünya işlerine (muamelata) ilişkin olduklarından, kamu otoritesinin bu hususlardaki tasarrufları kamu yararı gereği caizdir. Bu nedenle bu gibi hususlarda kamu otoritesi hangi müctehidin görüşü "maslahat-ı nâsa evfak" ise onu emredebilir.[21] Bilindiği gibi Osmanlı'da kadılar mahkemelerde Hanefi mezhebini uygulamak zorundaydılar.[22] Bununla birlikte kimi durumlarda Hanefi ictihadları terkedilerek diğer mezheplerdeki fıkıhçıların ictihadları benimsenmiştir. Sözgelimi Hanefi mezhebine göre bir kızın evlenmesi için velisinin izni şart değildir. Ancak bu ictihadlara uyularak verilen mahkeme kararlarının zamanın ahlak bozukluğu dolayısıyla, büyük kötülüklere meydan vermekte olduğu görülerek 951 (1544) tarihli bir fermanla kadılar, Şafii mezhebine uyularak kızı velisinin izni olmadan nikahlamaktan men edilmişlerdir. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin "Ma'rûzât" isimli risalesi bazı müçtehidlerin görüşleri/içtihadları üzere amel edilmesi için hazırlanıp muhtelif tarihlerde Sultan Süleyman'a (1520-1566) arzedilmiş ve bu suretle ferman çıkmıştır.[23] Kamu yararına uygun ictihadın tercihi ve padişaha arz yetkisi Şeyhülislamlara aittir.[24]

Genel bir maslahatın söz konusu olduğu durumlarda veya serbest bırakıldığı takdirde ciddî bir mefsedetin zuhurundan korkulduğunda bazı mübahlara kısıtlama getirilmesi de bir yasama faaliyeti olarak siyaset-i şer'iyye adıyla nitelendirilir ve burada yöntem olarak sedd-i zerîa kullanılmıştır.[25] Bu yetki, Osmanlı'da "nizam-ı alem için umur-ı caizeyi men'e veliyyü'l-emr'in selahiyeti" formülüyle ifade edilmiştir. Klasik kaynaklarımıza bu kabilden tasarruflara Hz. Peygamber'in Medine'ye ihtiyaç içinde olan bir kafilenin gelmesi nedeniyle kurban etlerinin üç

[19] Mecelle, md. 16; Ali Haydar, a.g.e., I, 68-70.

[20] Dede Efendi, s. 66; Mahmasânî, Subhi, *Felsefetü't-Teşrî fi'l-İslâm*, s. 176-77, Dârü'l-Keşşâf, Beyrut, 1952; Karadâvî, *İslâm Hukuku-Evrensellik -Süreklilik*, s. 62-64, 65-66; el-Fâsî, Allâl, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye ve Mekârimuha*, s. 58, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993. Mecelle'nin 1801. maddesi de bu hedefe yönelik olarak vazedilmiştir.

[21] İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'Dürri'l-Muhtâr*, I, 76, Mısır, 1966; Mecelle, md. 1801; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hukkâm*, IV, 696-700.

[22] İnalcık Halil, 'Kanun and Kanunname' *EI*, V, 559b.

[23] Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", s. 62.

[24] Akgündüz-Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, s. 372.

[25] Doğan Şeyh el-Muhammedî el-Eşrafî, *el-Mukaddimetü's-Sultâniyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, s. 25, thk. Abdullah Muhammed Abdullah, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire ty.

günden fazla saklanmasını yasaklaması[26], Hz. Ömer'in haftanın bütün günlerinde Medine halkına yeterli gelmemesi nedeniyle haftada peşpeşe iki gün et yenmesini yasaklaması örnek olarak verilir.[27] Osmanlı'da ise birden fazla evlenmenin şarta bağlanması, küçüklerin velileri tarafından evlendirilmelerinin yasaklanması bu neviden yetkiye dayanan örneklerdir.[28]

İslâm hukukunda kamu otoritelerine yasama niteliğinde bir hak tanınması İslâm hukukunun önemli bir özelliğidir. Hızla değişen sosyal şartlara uyum sağlama, devlet işlerinin süratli bir şekilde yürümesini temin etme bakımından siyaset-i şer'iyye şeklinde kamu otoritelerine yasama yetkisi verilmiştir. Kamu otoritelerine verilen söz konusu yetki, tarih boyunca İslâm devletlerinde değişik adlarla anılmıştır. Siyaset-i şer'iyye çerçevesinde yasama yetkisinin kullanılması sadece Osmanlı Devletine has değildir. Bu tür hükümler Tunus'ta "el-Mersûm el-Âli", Fas'ta "ez-Zâhirû'ş-Şerîf" veya "el-Karârü'l-Vizârî" adıyla uygulamada yerini almıştır.[29] İşte bunlar siyaset-i şer'iyye kapsamında otoriteye verilen yasama yetkisi çerçevesinde ortaya konan hukukî düzenlemelerden ibarettir.

Kamu otoritelerinin (yürütmenin) kendilerine tanınan yasama yetkisini kötüye kullanmaları mümkündür. Ancak bu durum, doktrinde ileri sürülen bir takım şartlarla en aza indirgenmeye çalışılmıştır. İslâm hukukçuları tarafından en önemli şart olarak, kamu otoritesi tarafından sevk edilecek hukuk normlarının şer'î kuralların çerçevesinden çıkmaması, teknik bir deyimle hukuka uygunluk taşıması ve İslâm hukukunun maksat ve hedeflerini gerçekleştirici tarzda olması gerektiği ileri sürülmüştür. Zira siyâset-i şer'iyye'nin tevhide/vahye dayanan, metodik açıdan tevhid tarafından kontrol edilir bir özelliği vardır. Bu açıdan tevhid/vahiy, siyâsetin eksenini, nihâî hedefini oluşturur. Siyâsetin olumlu veya olumsuz olması neticesine bağlıdır. Bu nedenle İslâm hukukçuları siyâseti, eğer hakkın gerçekleşmesine hizmet ediyor, Şeriatın hedeflerine ulaştırıyorsa âdil siyâset (es-siyâsetü'l-âdile), mefsedete ve amacının dışında bir şeye hizmet ediyorsa zalim siyaset (es-siyâsetü'z-zâlime) diye isimlendirmişlerdir.[30] Yine yöntem açısından siyaset, daima kamu yararını gözetmek zorundadır. Kamu otoritesinin bu tür tasarrufları maslahat şartına bağlıdır. Kamu yararı=maslahat düşüncesi siyasetin varlık sebebi ve mihveridir. Nitekim Mecelle md. 58, bu hususu "Raiyye yani teb'a üzerine tasarruf, maslahata menuttur" şeklinde formüle etmiştir. Söz konusu menfaat=kamu yararı, Şerîatın gerçekleştirmeyi hedeflediği gayelerden biri olacak, diğer bir ifade ile İslâm hukuku kurallarının çerçevesi dışına taşmayacak, İslâm hukukuna muhalif

[26] Hadisin farklı lafızlarla rivayeti için bkz. Müslim, Edâhî, 37; Tirmizî, Edâhi, 14; İbn Mâce, Edâhî, 16; Dârimî, Edâhî, 6.

[27] Karadâvî, İslâm Hukuku-Evrensellik -Süreklilik, s. 60.

[28] Cin, -Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, 160; HAK mazbatası, Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, s. 314, Diyarbakır 1986.

[29] el-Fâsî, a.g.e., s. 59.

[30] İbn Kayyım, *et-Turuk,* s. 11; İbn Ferhûn, II, 115; Dede Efendi, s. 74; İbn Abidin, IV, 15, Bilmen, III, 331. Siyasetin geçerliliği yöneticinin velayetinin sıhhatine ve adil olmasına da bağlıdır.

olanlar (mülgâ) düzenlemede dikkate alınmayacaktır. Aksi takdirde böyle bir siyaset geçersizdir, kabul edilmez. Bu bağlamda şunları söyleyebiliriz: Siyâsetin temelini teşkil eden kamu yararının üç temel niteliği olmalıdır. Genellik, maslahatın muteber olması/mülga olmaması, bütün araçlarla aktifliğinin hedeflenmesi.[31] Siyâset-i şer'iyyenin maslahatla bağlantılı olması, bu kavram üzerine inşâ edilmiş olması, maslahat prensibinin bazı karakteristiklerine sahip olmasını gerektirmiştir. Bunların başında izafilik gelir. Maslahat sonucu elde edilen hükümler kişi, yer, zaman, şart vb. unsurlara göre değişir. Siyâsetle hüküm vermek de, gerçekleştireceği maslahata tâbidir. Siyasete dayanan hukuk normu maslahatı gerçekleştirdiği sürece kaynak olma özelliğini korur. Fakat bu sonucu sağlamaz hale gelince ona muhalefet edilebilir ve maslahatı gerçekleştiren yeni bir hüküm konabilir.[32] Sözgelimi fakihler bir şahıs hakkında, "siyâseten katli caizdir" dediklerinde, bunun anlamı, bu hükmün devamlılık arzeden, her zaman geçerli bir kural olmadığıdır.[33] Bu niteliği ile siyâset, değişen sosyal hayatın ihtiyaçlarını İslâm hukuku çerçevesi içinde karşılamada önemli bir araç olma özelliği gösterir.[34] Ancak siyasetin zamana ve şartlara göre değişkenlik göstermesinin bir dezavantajı siyaset-i şer'iyye'nin uygulanmasındaki bir hatanın yanlış sonuçlara ya da ifrata veya tefrite yol açabilmesidir. Nitekim İbn Kayyım bu noktaya dikkat çekmiş ve uygulayıcı konumda olanlara uyarıda bulunmuştur. Bu nedenle siyaset, İslâm ilimlerine gerçek anlamda nüfuz edebilmiş ve İslâm hukukunun usûlünü basîretle tatbik edebilme gücüne sahip kişiler tarafından kullanılması halinde önemli sonuçlar doğurabilir. [35]

Osmanlı Devletinde de yasama yetkisi kullanılırken siyaset-i şer'iyyeye ilişkin klasik eserlerde de vurgulandığı gibi İslam hukuku ile çatışmamasına azamî gayret gösterilmiştir. Hatta bazı kanunnamelerin başlarında "kanunnamei-i sultanîdir ki, şer'i şerife muvafakati mukarrer olup hâlâ muteber olan kavânîn ve mesâildir"[36] gibi ifadeler yer almıştır.

Ne var ki İslam hukukundaki bazı düzenlemelerin muhteva aynı olmakla birlikte, Osmanlı'daki uygulamasında Türkçeleştirilerek, orjinal isminden farklı olarak isimlendirilmesi kimi hukukçuları bu tür düzenlemelerin seküler nitelikli düzenlemeler olduğu düşüncesine sevketmiştir.[37] Söz gelimi, Osmanlı'daki *miri*

[31] Kâsım, Muhyiddîn Muhammed, es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye ve Mefhûmü's-Siyâseti'l-Hadîs, s. 76.

[32] Dede Efendi, s. 59, 85-86.

[33] İbn Kayyım, *et-Turuk,* s. 25-26; İbn Âbidin, IV, 15.

[34] Kamali, s. 158.

[35] İbn Kayyım, *et-Turuk,* s. 19, 116; İbn Ferhûn, II, 126.

[36] Karakoç, Sarkiz, *Kanun-ı Cedid*, Külliyât-ı Kavanin, Dosya no: I, Belge no: 6092, s. 1; Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmelerinin Şer'î Sınırları*, Osmanlı, ed. Kemal Çiçek-Cemal Oğuz, İstanbul, 1999, VI, 402.

[37] Barkan, "*Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi*", Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri, Ankara 1975, s. 59-60; Aslan, Nasi, Klasik Dönem Ceza Kanunnâmeleri Bağlamında Osmanlı Hukûkunun Şer'îliği Üzerine, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2003, s. 29, 38.

arazi aslında İslam hukukundaki *haraci arazi*dir. Bu çeşit arazilerin tasarruf şekli, kamu yararına göre ülü'l emr tarafından tanzim edilmiş ise de, bu arazilerden alınan ve Osmanlı'da *rüsüm-i şer'iyye* denilen bütün vergiler, sadece isim değişikliği ile fıkıh kitaplarındaki esaslara uyularak tanzim olunmuşlardır. *Öşür* diye düzenlenen vergi aslında *harâc-ı mukâseme*dir ve *çift akç*esi ise *harâc-ı muvazzaf*tır.[38]

Siyaset üzerine kaleme aldığı araştırmasında Emile Tyan'ın da isabetle belirttiği gibi siyâsetle elde edilen hükümler teorik olarak hukuk külliyâtının alt birimidir. Genel olarak yöneticilerin kullandığı bir tasarruftur. Ancak aynı temel ilkeleri gerçekleştirmeyi hedefledikleri için mahiyet itibariyle fıkıhtan farkı yoktur.[39] Tyan'ın görüşlerinin çoğu, yukarıda görüldüğü üzere araştırmamızla aynı doğrultuda olmakla birlikte, fıkıh kurallarından doğmadığı şeklindeki görüş kanaatimizce isabetli görülmemektedir. Zira bu hükümlerin elde edilmesinde İslâm hukukunun genel ilke ve kurallarının daima gözönünde bulundurulması gerektiği hususunda yukarıda da zikrettiğimiz gibi İslâm hukukçularının vurgusu vardır. Tyan'a göre fıkıh külliyatından bağımsız, otonom bir yapı oluşturan siyâset, içtihat kapısının kapanmasıyla istihsan ve istislahın yerini tutmak üzere ortaya çıkan yeni olayları çözüme kavuşturmak için ortaya çıkmış, yeni şartlara ayak uydurma görevini yerine getirmiştir. Ancak siyâsetle ilgili kazanımlar belli bir dönemde donuklaşmıştır. Siyâsetin dine üstün olacağı korkusu hukukçuları siyâsete karşı tavır almaya yöneltmiş, siyâseti doğuran mekanizmalar etkinliğini kaybetmiştir. O bu donuklaşmada entellektüel durgunluğun (ictihad kapısının kapandığı düşüncesinin) ve siyâseti uygulayacak ehliyetli kişilerin bulunmayışının da etkili olduğunu belirtir.[40]

Tyan'ın siyasetin ortaya çıkışı ile ilgili tespitlerini isabetli bulmuyoruz. Zira "ictihad kapısının kapandığı" iddiasını makalelerine konu edinen Wael b. Hallaq'ın tespitlerine göre İslam tarihinde ictihad kapısı hiçbir zaman kapanmamıştır.[41] Bu nedenle siyaset-i şer'iyyenin ilk dönemlerden sonra donuklaştığı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Aksine bu konuda gerek uygulama, gerekse teori olarak epey yekün teşkil eden literatür oluşmuştur.[42] Ayrıca siyâset-i şer'iyye'ye ilişkin uygulamalar, yukarıda da belirttiğimiz gibi Osmanlılarda ve onlardan önceki Türk devletlerinde siyaset-i sultanî, örfî hukuk, kanunname veya zavâbıt adlarıyla geniş ölçüde yer tutmuştur.

[38] Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmelerinin Şer'[illegible] Sınırları*, Osmanlı, ed. Kemal Çiçek-Cemal Oğuz, İstanbul, 1999, VI, 403. Harâc-ı mukâseme, harâcî araziden elde edilen zirâî ürün ve meyvelerden arazinin verimliliğine göre, 1/10, 1/2'ye kadar alınabilen vergiye denir. Harâc-ı muvazzaf ise, haracî arazinin alanı esas alınarak ve maktû bir şekilde dönüm başına senede belli bir miktar alınan vergiye denir. Harâc-ı mukâta'a olarak da isimlendirilir.

[39] Tyan, Emile, "Methodologie et Sources Du Droit en Islâm (Istihsan, İstislah, siyâsâ şar'iyya)", *Studia Islamica X*, Paris 1959, s. 103-4.

[40] Tyan, 107.

[41] Hallaq, Wael B., *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad* (Law and Legal Theory in Classical and Medieval İslam içinde), 129- 141; Ayrıca *Was The Gate of Ijtihad Closed?* Law and Legal Theory in Classical and Medieval İslam içinde), 3-41.

[42] Bkz. Akyüz, *Makâlât*, Konya, 1999, s. 109-130.

Siyâset-i Şer'iyye ve Ceza

Siyâset-i şer'iyye kavramı İslam hukukçuları tarafından ceza hukukunda farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kimi zaman cezalandırma, kimi zaman cezayı ağırlaştırma veya hafifletme, kimi zaman ise münhasıran ta'zir cezası anlamında kullanılmıştır.[43]

Bir kısım İslâm hukukçuları siyaset-i şer'iyyeyi yalnızca cezalar, tedbir ve yasaklar alanına inhisar ettirmişlerdir ki, bunun sınırı çoğu zaman idam cezasına kadar varır.[44] Yine bir kısım İslâm hukukçularının siyaseti şer'iyyeyi ceza alanında kullanımı yalnızca ağırlaştırma ve şiddetlendirme üzerinde yoğunlaşmaktadır. Suç, ağırlaştırıcı sebeplere bitiştiğinde buna bağlı olarak ceza da ağırlaştırılır. Bu ağırlaştırma için "siyaseten" ifadesi kullanılır. Nitekim suçları itiyad haline getiren homoseksüel, hırsız ve bid'atçı hakkında, "*bunların siyaseten öldürülmeleri helaldir*" denilmesi bu anlamdadır. Bu sebepledir ki bazıları siyaseti, *şer'i hükmü belli olan bir suçun cezasını, fesadın kökünü kazımak maksadıyla ağırlaştırmak* şeklinde tarif etmişlerdir.[45] Özellikle tehlike hali yoğun itiyadi suçlular için süresi belirsiz hapis veya idam şeklinde beliren bir ağırlaştırmadır.[46]

Diğer taraftan bazı alimler siyaseti hem hadler ve kısas gibi miktarı belirli cezalar, hem de ta'zir gibi miktarı belirli olmayan cezalara şamil kılarken, bazıları yalnızca ta'zir cezalarına inhisar ettirmişlerdir. İkinci durumda ta'zir ile siyaset eşanlamlı olmaktadırlar.[47] Buna göre, hakkında had ve kısas olmayan her suçun cezası siyaset babındandır. Siyaset-i şer'iyye ve ta'zir, netice itibariyle kamu otoritesinin takdirine bırakıldıkları için aralarında bir bağ kurulmuş ve kimi zaman birbirinin yerine kullanıldıkları olmuştur.[48] Yine bazı İslâm hukukçularına göre ta'zirle siyaset arasında umum-husus ilişkisi vardır. Siyaset, ta'zirden daha umumi bir kavramdır.[49] Sözgelimi ta'zir, mutlaka suç karşılığında uygulanır. Siyaset ise bazen

[43] Kâsım, Muhyiddîn Muhammed, es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye ve Mefhûmü's-Siyâseti'l-Hadîs, s. 98.

[44] Tarablusî, Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Halîl, *Muînu'l-Hukkâm fîmâ Yeteraddedü Beyne'l-Hasmeyni mine'l-Ahkâm*, Kahire, 1973, s. 169; İbn Âbidin, IV, 16, 82; Bilmen, III, 331.

[45] Dede Efendi, s. 73-74; İbn Âbidin, IV, 15-16; Doğan Şeyh el-Muhammedî el-Eşrafî, a.g.e., s. 5; Behnesî, *Mevsûatü'l-Cinâiyye* III, 254. Yine başta ifade edildiği gibi siyâsetin, "Kamu otoritesinin kamu yararını sağlamak için aldığı tedbir ve düzenlemelerdir" şeklindeki tanımından hareketle, cezayı hafifletici veya tamamen düşürmeyi gerektirici sebepler bulunduğu zaman, siyâset, siyâset ağırlaştırma şeklinde değil de, hafifletme veya te'cil etme veyahut tamamen kaldırma şeklinde de uygulanabilir. El-Kardâvî, Yusuf, *Siyâset-i Şer'iyye*, (trc. Yusuf Işıcık), İslâmî Araştırmalar, Sayı: 4 Nisan-1987, sf. 99.

[46] Behnesî, Mevsûatü'l-Cinâiyye III, 254-5; eş-Şerîf, Abdusselâm Muhammed, el-Mebâdiü'ş-Şer'iyye fî Ahkâmi'l-ukűbât fi'l-fikhi'l-Islâmî, bahs fikhî mukâren, Beyrut, 1986, s. 286.

[47] Nevevî, Ebu Zekeriya, Muhyiddin b. Şeref, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, el-Mektebü'l-İslâm, Beyrut, 1405, VIII, 333; İbn Âbidin, IV, 15. ان السياسة و التعزيرة مترادفان و لذا عطفوا احدهما علي الآخر لبيان التفسير.

[48] el-Âlûsi, Rûhu'l-Meânî, XXVIII, 30; Karadâvî, İslâm Hukuku-Evrensellik -Süreklilik, s. 51.

[49] Kamali, s. 140.

bir suç karşılığında olmaksızın da uygulanabilir. Suçlu olmayan bir kimsenin yalnızca kamu yararı sebebiyle sürgüne gönderilmesi bu kabildendir.[50]

Cezayı artırma ve ağırlaştırma siyasetine dair birçok örnekler vardır. Ancak, hafifletici veya tamamen düşürmeyi gerektirici sebepler bulunduğu zaman siyaset, istisnaî olarak cezayı ağırlaştırma şeklinde değil de, hafifletme veya tecil etme veya tamamen kaldırma şeklinde de uygulanabilir.

Osmanlı'da ta'zir cezalarına "cürm-ü cinayet cezaları" denmiştir. Osmanlı döneminde Fatih, II. Bayezid, I. Selim ve I. Süleyman'a ait Umumi Osmanlı kanunnamelerinin birinci babını oluşturan cezai hükümler, hususi kanunnamelerdeki münferit ve istisnai ceza hükümleri bu yetki kullanarak tespit olunmuştur.[51] Osmanlı'da kalp (sahte) para basanların; altın, gümüş veya tuz yasaklarına uymayanların, teşekkül etmemiş veya teşebbüs halindeki zina suçlarında, zina suçunda aracılık (pezevenklik) yapan kadınların, tehlikeli addedilen dini fikirleri yayanların cezalandırılmasında ülü'l-emr'in ta'zir yetkisine dayanılmıştır. Bu cezaların bazılarında ayrıca para cezası ile ceza ağırlaştırılmıştır. Hırsızlığın tekerrürü halinde de idam (siyaset) cezası verilmiştir.[52]

Cezâyı ağırlaştırma anlamı taşıyan siyasete verilen örnekler arasında yitik malı sahibinden saklayan kimseye, sakladığının iki katının ödettirilmesi, zekatı vermeyenlerden (vergi kaçakçılığı) zekatın yanında malının yarısının alınması, bazı hukukçulara göre homoseksüelliği itiyad haline getirenlerin yakılması, Hz. Peygamber'e sövmeyi itiyad haline getiren zimmînin, irtidadına hükmedilmemiş bile olsa bozuk ve kötü fikirlerinin yayılmasından korkulan bid'atçının ölüm cezasına çarptırılması, üçüncü ve dördüncü kez alkollü içki kullandıktan sonra aynı suçu tekrar eden kimselerin öldürülmelerini[53], yalancı şahitlikte ısrar edenlerin yüzünün siyaha boyanmasını[54], içinde alkollü içki satışı yapılan işyerlerinin yakılmasını[55] saymak mümkündür.

Osmanlı dönemi fetva kitaplarında halkın malını çalarak etrafta zulüm yapma, (casuslar gibi) kamu selameti aleyhine çalışma gibi suçları itiyat edinenlerin, zorla ırza tecavüz edenler, memurluk nüfuzunu kötüye kullananların siyaseten katl veya siyaset cezası ile cezalandırılacağı ifade edilmiştir.[56]

50 Bilmen, III, 330.

51 Cin-Akgündüz, *Türk İslam Hukuk Tarihi*, I-II, İstanbul 1990, I, 195.

52 Barkan, Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri, s. 65-68.

53 İbn Kayyım, *et-Turuk*, s. 13-32; İbn Âbidin, IV, 68.

54 Âmir, *et-Ta'zîr* s. 462-3. Rivayete göre Hz. Ömer, yalancı şahitliği itiyad edinenleri teşhir ettikten sonra siyaseten yüzlerini siyaha boyuyordu. Serahsî, *Mebsût*, XVI, 145; Meydânî, III, 138. Ancak çoğunluk hukukçular tarafından yüzün boyanması kabul görmemiştir. Ramlî, VIII, 21; Bilmen, III, 307.

55 Behnesî, *Mevsûatü'l-Cinâiyye* III, 258. Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, belirttiğimiz bütün bu fıkhî hükümler, fakihler tarafından üzerinde görüş birliğine varılmış hükümler değildir. Ayrıca İslam hukukuna uygun olup olmadıkları da tartışmalıdır.

56 Ali Efendi, *Şeyhülislam Fetvaları*, (sadeleştiren: İbrahim Ural), Fey Vakfı, 1995, s. 134.

Görüldüğü üzere Osmanlı'da siyaset ile cezalandırılan suçlar, itiyadi ve tekerrür eden suçlardır. Suçun ilk kez işlenilmesi halinde suçlu şiddetli ta'zirle cezalandırılır. Ancak suçun tekerrürü halinde suçlular siyaseten katl cezasına çarptırılır.

Ancak kardeş katli uygulamaları da siyaset adıyla isimlendirilmiştir. Ne var ki bu tür bir uygulamayı İslam hukukuyla bağdaştırmak mümkün değildir. Zira suçu işleme potansiyelinin olması bir suç değildir ve İslam hukukuna göre cezalandırılamaz. Ölüm cezasının verilebilmesi için failin suçu gerçekten işlemesi gerekir.

Fakihlerin siyaseten verilecek cezaları, özellikle ölüm cezalarını belirleme çalışmaları bu yolda keyfiliği önleme gayretlerinin bir sonucudur. Yine bazı hukukçuların yargıçta müctehit ve ehli takva olma şartını[57] aramalarını, bu konuda kötüye kullanımı önlemeye yönelik çabalar olarak görmek gerekir.

Siyaset kelimesi Osmanlılarda *siyâseten katlin* kısaltılmışı olarak yaygın bir şekilde kullanılmış, hirabe, özellikle bâğîlik gibi siyasî suçlulara uygulanan cezalara siyaset cezaları denmiştir.[58]

Siyaset-i şer'iyyenin dar anlamı olan cezâî anlamı üzerinde biraz daha düşünüldüğünde, esas itibariyle bunların da yasama anlamındaki ilk anlama racî olduğunu, başka bir ifadeyle geniş anlamının dar anlamı da kapsadığı, aralarında umum-husus ilişkisi olduğunu görmek mümkündür.

Siyaset-i Şer'iyye Ahkamının Doğuş Sebepleri

İslâm hukukunda siyaset-i şer'iyye çerçevesinde hükümlerin ortaya çıkmasının mezkur hukukun teşekkül biçimiyle, dönemin siyasî, idarî şartlarla yakından ilişkisi vardır. Bu durum Osmanlı hukukuna da yansımıştır. Hulefâyı Râşidîn döneminden sonra Emevîler'in hilafet idaresini saltanata çevirmeleri ve böylece kamu hukuku ve özellikle anayasa hukuku alanında fiili durum yaratmaları İslâm hukukçularının bu alandaki ilmi ictihatlarının uygulanma imkan ve şansını büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Emevîler'den sonra da devam eden bu fiili durum karşısında onlar da fıkhî mesailerini uygulama şansı bulunan diğer alanlara çevirmişlerdir. Bunun sonucu olarak İslâm hukuku daha çok özel hukuk ile kamu hu-

[57] Sehnûn, IV, 17; Şâfii, VII, 97; İbn Ferhûn, I, 65; Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtu'd-Diniyye,* Kahire, 1966, s. 66; Semnânî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed Ahmed er-Rahbî, *Ravdü'l-Kudât ve Tarîku'n-Necât,* (neşr. Selahaddin en-Nâhî), Beyrut 1970, 1984, I, 58-60; Behûtî, VI, 295; Âmir, s. 69.

[58] Cin-Akgündüz, I, 303, 323. Siyaset-i şer'iyyenin cezaî boyutu çağdaş yazarlar arasında tartışma konusu olmuştur. Bernard Lewis siyâsetle ilgili makalesinde ve Ahmed Mumcu "Osmanlıda Siyâseten Katl" adlı eserinde Osmanlılarda sıkça görülen *siyâseten katl* tabiri veya kısaca siyâsetin, Şer'î bir suça tekabül eden bir *haddin* infazı olmadığını, Sultan'ın veya hatta diğer otoritelerin buyruğu ile memurların veya sivillerin işkence görmesi veya giderilmesi anlamında kullanıldığını iddia etmektedirler. Mumcu'nun ileri sürdüğü bir diğer iddia da siyâseten katlin İslâm hukukunca muteber bir ceza olmadığı şeklindedir. Bkz. Mumcu, s. 51; Lewis, s. 9. Konunun tartışılması ile ilgili olarak bkz. Koşum, Adnan, *İslâm Hukukunda Ölüm Cezası*, s. 135-136, SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 5, 1998; Akman, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1997.

kukunun bazı alanlarında gelişmiş, devletin esas teşkilatı ve idari yapısı gibi alanlarda aynı seviyede gelişememiştir. Bu durum kamu hukuku alanında yeni hukukî düzenlemelere ihtiyaç duyurmuştur. Nitekim bunu klasik fıkıh kitaplarında da müşahede etmek mümkündür. Evlenme, boşanma, her türlü hukukî işlemler, zekat, öşür, şer'î vergiler, had ve kısas suçları konusunda çok geniş bölümler ihtiva eden bu eserler devletin siyasî ve idarî yapısı ve işleyişi konusunda çok sınırlı bilgiler vermektedir. Bunda belirtilen alanlarda Kitap ve Sünnette bağlayıcı ve ayrıntıya inen esaslardan ziyade, adalet, şûrâ, eşitlik gibi genel ilkelerin ve tavsiye niteliğindeki emirlerin mevcut oluşunun da etkisinin olduğu söylenebilir.[59] Özellikle bu alanın değişen sosyal hayatın şartlarına ve toplumlara göre değişebilir nitelikte oluşu nedeniyle bu alanda bilinçli bir boşluk bırakılmış, değişim olgusu gözetilerek bu alanda diğer alanlarda olduğu gibi detaylı hükümler getirilmemiş, ilkesel düzenlemelerle yetinilmiştir. Zikredilen bu amiller, özellikle kamu hukuku alanında hissedilen boşlukların egemen iradenin doğrudan söz sahibi olduğu ve İslâm hukukunun kendilerine tanıdığı siyaset-i şer'iyye hükümleriyle düzenlenmesi sonucunu doğurmuştur.[60]

Siyaset Ahkâmının (Örfi Hukuk) Özellikleri ve Furû ile İlişkisi

Siyaset-i şer'iyye ahkâmının oluşumu furû fıkıhtan farklıdır. Furû fıkıh, İslâm hukukunun ana kaynaklarına ve bu arada müctehit hukukçuların bu kaynaklara dayanarak fıkıh usulü ilmindeki esaslar çerçevesinde yapmış oldukları ictihatlara dayanır. Oluşum süreci içersinde dört halife dönemi dışarıda bırakılırsa kamu otoritesinin bir müdahalesi ve katkısı söz konusu değildir. Osmanlı'nın şer'i hukuk mevzuatını furu fıkıh ve fetva kitapları oluşturur.[61] Siyâset-i şer'iyye, Osmanlı'daki adıyla örfi hukuk ahkâmı ise, devletin müdahale ve katkısıyla oluşmakta, ancak şer'î hükümlere aykırılık taşımamaktadır. Oluşumunda hukukçuların ilmi içtihatları etkili değildir. Burada vurgulamamız gereken önemli bir nokta, siyâset ahkâmı, furû' ahkâmının bir takım hükümlerini ortadan kaldırmak veya değiştirmek iddiasıyla ortaya çıkmış değildir. Bilakis İslâm hukukunun tanıdığı yetki çerçevesinde veya bu hukukun düzenlememiş bulunduğu alanlarda hüküm konulması söz konusudur. Bu nedenle her iki ahkâm belli bir uyum içindedirler.[62]

Furû fıkıh hükümleri (içtihadî olanlar hariç) bağlayıcılığı için, hiç bir kişi veya kurumun tasdikine gerek olmayan, kaynağı Kur'an, Sünnet, icma ve kıyas olan ve fıkıh kitaplarında yazılı halde bulunan normlar manzumesidir. Yaptırım güçlerini

[59] Hallâf, *Masâdıru't-Teşrî,* s. 158; el-Aktaş, Abdülmecid Muhammed, *Ebû Zerr el Gıfârî ve Arâühü fi's-Siyâseti ve'l-Iktisâd* s. 123-4, *Mâcistîr fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, y.y., 1981; Aydın, M. Âkif, *Osmanlıda Hukuk*, II, 382, Editör, Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1999; Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law*, s. 171-3, 178.

[60] Tyan, 102-3, 107.

[61] Cin-Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, I, İstanbul, 1990, s. 142-143.

[62] Heyd, Uriel, *Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat*, (çev. Selahaddin Eroğlu), Türk Kültür ve Hukuk Tarihi Üzerine -Makaleler- içinde, (Tercüme ve Derleme: Ferhat Koca), Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 55; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1999, s. 73; Repp, Richard C., *Osmanlı Bağlamında Kanun ve Şeriat,* s. 164-167.

müslümanların uhrevî sorumluluk şuurundan alırlar.[63] Siyasete ilişkin ahkâm ise, kamu otoritesinin sınırlı yasama yetkisini kullanma sonucu ortaya çıkan ve iradesine iktiran ettiğinde bağlayıcı hale gelen hükümlerdir. Meşruiyyet ve geçerlilikleri, devrin egemenlik anlayışı ile İslâm hukukunun yöneticilere verdiği yetkiden doğmaktadır.[64] Yaptırım güçlerini kendilerini vaz'eden egemen iradeden alırlar. Bir başka ifadeyle uygulanmaları ilzam edici maddî bir yaptırımla desteklenmiştir. Her iki ahkâm türünün yasama faaliyeti yönünden bakıldığında ilahi kaynaklı yasama faaliyeti ile günümüzdeki yasama gücü arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. İslâm hukukunda yasama organı Kur'an ve Sünnette yer alan hükümlere aykırı yasama faaliyetlerinde bulunamaz. Halbuki günümüz Beşerî yasama gücü, kendi iradesi olan en yüksek yasayı, Anayasayı bile kendi iradesiyle değiştirebilir.[65]

Osmanlı şer'i hukukunun temelini oluşturan furû fıkıh, kavâid literatürü istisna, meseleci (olaysal, kazuistik)dir. Modern anlamdaki soyut kanun maddelerinden daha çok meselelere göre çözüm üretilmiştir. Bu nedenle de şer'i hukuku "kanun hukuku" olmaktan ziyade "mesele hukuku" niteliğinde görenler vardır.[66] Örfi hukukun dayandığı siyasî ahkâm ise, genellemelere giden, biçimsel, kategorik ve normatif bir yapıya sahiptir[67]

Furû fıkıh ve siyaset kapsamındaki ahkam kesin çizgilerle birbirinden ayrı değildirler. Ancak her iki ahkam belirli alanlarda yoğunluk kazanmışlardır. Bunun sonucu olarak furû fıkıh, şahıs, aile, miras, eşya, borçlar ve ticaret hukuku gibi daha çok özel hukuk alanında ayrıntılı düzenlemeler yapmış, kamu hukuk alanında esaslı ve detaylı kurallar getirmemiştir. Siyaset-i şer'iyye kapsamındaki hükümler genel olarak idare hukuku, malî hukuk, ceza hukuku (ta'zîr cezaları), yargılama hukuku, devletler genel hukuku gibi kamu hukuku konularını ihtiva eder. Özel hukuk konuları da ele alınmakla birlikte bu alandaki hükümler oldukça dar çerçevede olup, sayılı meselelerdedir.[68]

Siyaset-i şer'iyye kapsamındaki ahkâmın en önemli özelliği elastiki oluşu ve şer'î ahkâmın temel kaynaklarından ve genel ilke ve kurallarından beslenmesidir. Sözgelimi adalet, kolaylık, zorluğun giderilmesi, şûrâ gibi kamu yararını gerçekleştirmeyi hedefleyen genel kurallara dayanır.[69]

Siyaset-i şer'iyyenin en yaygın kullanımı Hanefilerde görülür. Buna gerekçe olarak da Hanefi mezhebini daha ziyade devletin resmen tanıdığı mezhep olmasını göstermek mümkün görülebilir. Hanefîler kadar yaygın olmamakla birlikte

63 Maddî bir yaptırımla desteklenmemiş olması, Kur'an ve Sünnet'in nasslarına aykırı olmama şartı hasebiyle İslâm hukukunda yasamayı, Beşerî hukuktan farklı olarak, ilahî ahkamın öngördüğü biçimde hukuk kuralı koyma işlevi olarak tanımlamak isabetli görülmektedir.

64 Nisa 59'da ulu'l-emre(kamu otoritelerine) itaati emretmektedir. Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 276-277, İstanbul, 1989.

65 Nebhan, Faruk, *İslâm Anayasa Hukukunun Esasları*, s. 353 vd, 374-375.

66 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat I*, İstanbul, 1940, s. 17.

67 Tyan, s, 103.

68 Doğan Şeyh el-Muhammedî el-Eşrafî, *el-Mukaddime,* s. 18-20, thk. Abdullah Muhammed Abdullah, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire; Heyd, Uriel, *Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat,* s. 56; Karaman, a.g.e., s. 276.

69 Doğan Şeyh el-Muhammedî el-Eşrafî, s. 21; Karadâvî, s. 42, 63.

yukarıda zikrettiğimiz bütün anlamlarıyla bu kavramın Şafiîler tarafından da kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz.[70] Ancak fıkıh külliyatı içinde siyâsetle ortaya konan hükümleri ayrı bir başlık altında ele alanlar Mâlikî hukukçuları olmuştur. Diğer mezheplerde siyâsete dayanarak elde edilen hükümler fıkıh külliyatından ayrı olarak bağımsız eserlerde ele alınmış veya furu' kitaplarının değişik yerlerinde yeri geldikçe değinmekle yetinilmiştir. [71]

Sonuç:

Osmanlı devleti, İslam hukukunu uygulama konusunda diğer müslüman devletlerden farklı bir yol izlememiştir. İslam hukukunun açıkça hüküm vaz ettiği alanlarda fıkıh kitaplarındaki Hanefi görüşleri esas alınarak uygulamaya gidilmiştir. İslam hukukuna aykırı bir görüşü uygulamak bir yana, Hanefi mezhebine aykırı görüşleri uygulamayı bile çok ciddi şekil şartlarına bağlamıştır. Ancak İslam hukukunun kamu otoritelerine tanıdığı, kendisinin düzenlemediği, değişime açık konularda özellikle kamu hukuku sahasında, belli bir yasama formalitesini takip ederek Osmanlı hukukunda örfi hukuk diye bilinen, İslam hukukunda ise "siyaset-i şer'iyye" adı verilen normları düzenlemişlerdir. Bu bağlamda Osmanlı Devletindeki uygulamada şer'i mevzuattan çok, dünyevi otorite tarafından konan kuralların (örfi sultani) hakim olduğu görüşü doğrudur. Ancak bunlar incelememizde de görüldüğü üzere şer'i mevzuata aykırı değildir. Ondan bağımsız da değildir. Aksine şer'î hükümlerden beslenmektedir.

İslam hukukunun özellikle Kitap ve Sünnet tarafından ayrıntılı olarak düzenlenmemiş alanlarda devlet başkanına belirli bir takdir hakkını tanımış olması Osmanlı padişahlarının uzun asırlar boyunca özellikle idare hukuku, ceza hukuku, ve mali hukuk alanında yaptıkları düzenlemelere müsait bir zemin hazırlamış, hükümranlık hakkına sahip bulunan padişaha, ülke şartlarını dikkate alarak, İslâm hukukuna aykırı olmayan kurallar koyma yetkisi tanımıştır.

Öte yandan İslam medeniyeti batı medeniyeti gibi içinde ruhban sınıfının olmaması, devletin inanç ve ibadetlere karışmaması hasebiyle sekülerizme ihtiyaç duyulmamıştır. Osmanlı hukukunda sekülerlik veya dinle devletin bağımsızlıklarını söylemek yerine yasama konusunda İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı yetkilerden geniş ölçüde yararlandıklarını söylemek daha doğru olur. İslam hukukuna aykırılık taşımadıkları sürece bu tür ahkam ve düzenlemelerin de İslam hukukunun kapsamında mütalaa edilmeleri gerekir.

[70] Bkz. Büceyremî, IV, 363; Şirvânî, *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi şerhi'l-Minhâc,* Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty., III, 68, V, 359; Ebû Yahyâ, II, 294; Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, Kahire, 1958, IV, 12, 130, 202, 220; Gazzâlî, İmam Ebî Hâmid Muhammed bin Muhammed, *el-Vâsît fi'l-Mezheb*, (thk. Mahmûd İbrâhim-Mâhmûd Tâmur), Kâhire, 1417, VI, 274; Nevevî *Ravda,* VIII, 333; Dimyâtî, es-Seyyid Ebű Bekr b. Seyyid Muhammed Şata, *Hâşiyetü Iâneti't-Tâlibin alâ elfâzi Fethi'l-Muîn,*Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty., IV, 214. Tyan, s. 105, Ayrıca makalemizde de görüleceği gibi Hanefîlerin furu' eserlerinde dağınık olarak siyâsetin zikri geçmektedir.

[71] Doğan Şeyh el-Muhammedî el-Eşrafî, s. 1, 9; Tyan, s. 105.

Kanunların laik karakterli olduğuna dair delil olarak ileri sürülen "Şer'i maslahat değildir. Nasıl hüküm verilmişse öyle hareket etmek gerekir"[72] ifadesi de İslam hukukunun hükümleri düzenlediği alanlar göz önüne alındığında şeriatın kapsamı dışında kalan, hakkında hüküm verilmemiş veya serbestlik bildirilmiş aslî durumu ifade eder ve aksine olarak kanunların şer'iliğine dair bir delildir. Zira şeriatın serbest bıraktığı alanlar da şer'î ölçülere riayet edilmek kaydıyla şeriatın içinde mütalaa edilirler.

Ancak belirtilen bu hususlardan örfi hukukun tam anlamıyla İslâm hukukuyla uyum içinde tatbik edildiği anlaşılmamalıdır. Zaman zaman İslâm hukukuna aykırı kurallar bazen fetva almak bazen de İslâm hukukunun tanıdığı bir yetki kullanılıyormuş gibi gösterilmek suretiyle İslâm hukukuna şeklen uydurulmuştur.[73]

OSMANLI ÖRFİ HUKUKUNUN İSLAM HUKUKUNDAKİ TEMELLERİ

(THE ORIGINS OF "OTTOMAN ÖRFİ HUKUK" IN ISLAMIC LAW)

Adnan KOŞUM

In this article we deal with the origins of ottoman orfi law in Islamic legal sysytem. The existence orfi law beside Shar'i law (Muslim religious law) in Ottoman state inclined some scholars to the idea that orfi law had a secular character. However when we study the structure of Islamic law it will became clear that this view is not exactly right. Because this law originated from the authority that Islamic law gave to the ruler in the area that was not regulated by the law. This kind of provisions and regulations must be observed within the framework of Islamic law since it does not contradict the explicit rules and principles of Islamic Law.

Key Words: Siyasah al-Shar'iyya, orfi law, maslaha, public authority, punishment, ta'zir.

الملخص

قد بخث في هذه المقالة آثار الفقه الإسلامي علي القوانين العرفيةالعثمانية
قد يحضرببالنا أن تكون حقوق العرفية لدي العثمانيين بجانب الفقه الإسلامي بشرية
اي علمانية كما إدعاه بعض المؤلفين لكن إذا أمعن النظر بنية الفقه الإسلامي نري
أن هذه الإدعاء غير مصيب لأن الحقوق العرفية قد وضعها الأمراء الذين جعلهم
الفقه الإسلامي صاحب السلطة في المجالات التي لم ينظمها وجعلها مفتوحة علي
التغيرات فتجب مراعات النصوص الشرعية في إصدار أحكام العرفية ولذلك أن
الآراء التي تعتبر الحقوق العرفية العثمانية خارج الفقه الإسلامي غير مصيبة

72 Barkan, Kânunnâme, *MEB İA*, VI, İstanbul, 1967, s. 192; İnalcık, Halil, *Türk-İslâm Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği*, (Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet içinde), s. 28, İstanbul, 2000.

73 Barkan, Kânunnâme, *MEB İA*, VI, İstanbul, 1967, s. 190-191; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi,* s. 75.

BATI'DA VE TÜRKİYE'DE AYDININ DİNÎ-SOSYOLOJİK PORTRESİ

Mustafa TEKİN
Dr.,D.Ü. İlâhiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi

Aydın kavramı, gerek Türkiye özelinde gerekse dünya ölçeğinde önemli tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Şüphesiz ilgili birçok tartışmalara bakıldığında bu rahatlıkla görülebilecektir.[1] Aydınla ilgili tartışma konularının başında din ile ilişkisi ve bugünkü sosyolojik portresinin oluşumunda, hem Batı'da hem de Türkiye'de geçirdiği tarihi süreç gelmektedir.

Şüphesiz aydının ortaya çıkan en bariz özelliği, Aydınlanma'nın bir ürünü olmasıdır. Dolayısıyla bu nitelik onu modern zamanlara has bir olgu kılmaktadır. Bu ise ilk elden onun seküler karakterine işaret etmektedir. Bu bağlamda, her ne kadar pre-modern dönemde fonksiyonel olarak aydın rollerinin farklı kategoriler, meselâ rahipler tarafından yerine getirilmesi söz konusuysa da, aydının kendine özgü bir portresinin olduğu belirtilmelidir. Aynı durum ulema-aydın arasındaki ilişkide de söz konusudur. Dolayısıyla aydının portreleşmesinde en önemli unsurun dinle ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerek Batı'da gerekse Türkiye'de aydının bugünkü konumunu kazanmasında dine yönelik tutumları, tarihi süreç içerisinde şekillenmiştir. Bu açıdan tarihsel-sosyolojik sürecin, aydın portresinin içeriğinde önemli yer tutması sebebiyle ve aydını daha iyi anlamak açısından irdelenmesi gerektiği açıktır.

Bu bağlamda modern dönemde birçok düşünsel ve aktivist tutumların öznesi olan aydının, bu yazıda Batı ile Türkiye özelinde dinle bağlantıları içinde sosyolojik portresi çizilmeye çalışılacaktır. Şüphesiz her iki coğrafyada da aydının tarihi ve sosyolojik konumları birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu yazı, bu çerçevede Batı ve Türkiye'de aydının toplumsal bağlamına da işaret ettiği oranda işlevini yerine getirmiş olacaktır. Öncelikle Aydın kavramının içinden çıktığı coğrafya yani Batı'daki konumuna bakmak gerekmektedir.

A) Batı'da Aydın:

Anlatımlarda aydın kavramının ortaya çıkışı, Fransa'daki Dreyfus davasıyla başlatılmaktadır. Bu davada, casusluk yaptığı iddiasıyla tutuklanan bir kurmay yüzbaşı ile onun karşısında devlet, kilise, ordu ve diğer müesseselerin yer almasıyla bir mücadele başlamıştır. Bu kurumların hücumlarına karşı adalet ve hakikat

[1] Meselâ bkz. Edward Said, *Entelektüel*, Çev. Tuncay Birkan, İst., Ayrıntı Yay., 1995; Noam Chomsky, *Modern Çağda Entelektüellerin Rolü*, İst., Pınar Yay., 1994.

yanlısı yazarlar, bir beyannâme hazırlayarak 14 Ocak 1893 tarihli L'Aurare gazetesinde yayımlamışlardır. Bu beyannâme, aynı zamanda kurulu düzene karşı bir savaş niteliği taşımaktadır. İşte bu tarihten sonra aydın, yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardım eden kişi olarak ortaya çıkmıştır.[2]

Bilindiği gibi geleneksel toplumlarda bugünkü içerik, tanım ve konumuyla "aydın" diyebileceğimiz bir kategori yoktur. Her ne kadar fonksiyonel olarak aydın rollerini üstlenmiş ve bilgi açısından diğer toplumsal tabakalardan farklılaşmış insanlar varsa da, bunlar bilgiyi işleme tarzı itibarıyla aydından farklı yerde durmaktadırlar. Özellikle geleneksel toplumlarda bilginin kaynağı açısından "din"le yakın ilişkisi göz önüne alındığında, bu durum daha bariz biçimde ortaya çıkmaktadır. Dinle ilişki iki düzeyde ele alınmalıdır. İlki; bilgi ile kastedilen o dönemde vahyi olan ve o çerçevede kilisenin yorumladığı bilgilerdi. İkincisi; bu bilgiye sahip olanlar rahiplerdi. Dolayısıyla kiliseye rağmen bir bilgi üretiminin meşru olmaması, son tahlilde bilgiyi kilisenin tekeline vermekteydi. Bu durum o dönemin bilgi anlayışında insan aklını ikincil konumda saymaktaydı.

Bu dönemde, hem bu dünya hem de öte dünyayı düzenleyen kuralların ve bilgilerin taşıyıcısı olan rahibin, eğitimin tekelci ve kast düzeni içindeki yegâne odağı olan manastırın karşısına üniversitenin dikilmeye başlaması bir yandan bürokratı, öte yandan entelektüeli oluşturacak büyük çalkalanmaların habercisi olmuştur.[3] Devam edegelen tarihsel süreç, bir yandan kilisenin hâkimiyetini zayıflatırken, diğer yandan insan aklına vurgu yapan bir uyanışın (Rönesans) gittikçe etkin olmasını sonuçlamıştır. Bu süreç içerisinde "Hıristiyanlık ve feodalizmin değerlerinin sorgulanmasıyla birlikte, bilgi ve bilginin niteliği ve onu elinde tutan kişiler de değişmeye başlamıştır."[4]

Bu kişilerin, Batı Avrupa'nın 18. yüzyıldan itibaren değişimlerinin ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Batı'da bilgi anlayışının değişimi ve Aydınlanma ile kendine özgüven sağlayan kişiler ortaya çıkacaktır. Bu özgüvenin doruğu Diderot ve d'Alembert'in girişimleriyle yayımlanan l'Encyclopedie olacaktır. Oluşmaya başlayan tip, Clericus evrenselciliğinin yerine kendi evrenselciliğini getirmekte, bu yeni türün özellikle görüldüğü ülke olan Fransa'da onlara Les Philosophes adı verilmektedir. Bu terim felsefeyle uğraşan kişiler anlamına gelmemekte, esas olarak resmen görevlendirilmedikleri ve doğrudan çıkarları olmadığı halde toplumsal sorunlar hakkında fikir beyan eden kimseleri ifade etmekte[5] ve o dönemde sözlüklerde din karşıtlığı ile tanımlanmaktadır.[6]

[2] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İst., İletişim Yay., 1997, s. 15-16.

[3] M. Ali Kılıçbay, "Aydın(lık) Siyaset", *Türkiye Günlüğü*, S. 35, Ank., 1995, s. 40-41.

[4] Ayşe Azman, "Türk Aydınının Kendini Tanımlama Sorunu", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İst., Bağlam Yay., 1995, s. 503.

[5] M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", *Tanzimet'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* c. 1, İst., İletişim Yay., t.y., s. 55-56.

[6] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, c. 2, İst., M.E.B., Yay., 1995, s. 271.

"Özellikle matbaanın keşfiyle birlikte geleneksel bilgi ilişkileri tümüyle altüst oldu. Önce bilgi nesnelleşti. Kendisinden her biçimde yararlanılacak bir metaa dönüştü. Asıl önemlisi, kilisenin epistemik statükosunun yıkılmasıydı. Cemaatlerin İncil yorumları kutsallıklarını kaybederek, burjuvazinin amaçlarına uygun yorumlarına dönüştü. Artık İncil, bütün uluslara ve bireylere ulaşarak kitleselleşti. Herkes istediğinin yorumunu yapabilecekti. Böylece kilise cemaatinin bilgi otoritesi yıkıldı."[7] Batılı aydın, bu yeni oluşumdaki yerini rahipler ve soylular dışında belirledi.[8] Özellikle "Rönesans'la birlikte ortaya çıkan bu yeni koşullar bilginin laikleşmesi sürecini başlattı; kilise kurumunun dışında ve çoğu zaman kilise bilgisine aykırı bilgi üreten yeni insanlar, modern aydınların ilk örnekleri belirmeye başladı.[9] Birtakım seküler kavramlar da bu arada toplumda baskın idealler haline geldiler. Fayda, egemen bir toplumsal değer; özgürlük, egemen siyasal kavram; bilim, en değerli insan çabası; naturalizm de felsefî ideal oldu.[10]

Rönesans ile birlikte akıl (reason) bir referans haline geldi ki bu, temelde seküler ve hümaniter bir akıldı. Bilgide bu şekildeki sekülerleşme süreci, bir yandan bilginin aşkınla bağlantısını koparırken, öte yandan bunun düşünsel temellerini Yunan'a uzatıp tarihî kökenini vurgulayarak meşruiyet zeminine oturtmuştur. Ayrıca bilginin tek tek insanların (rahip) tekelinden çıkıp matbaa ve kitaplarla zamanla tüm toplumun ulaştığı bir konuma dönüşmesi, (kilisenin bu noktadaki hakimiyetinin zayıflaması) aydınların hem seküler olması hem de farklı toplumsal katmanlardan ortaya çıkması sürecini hızlandırmıştır.

Aydın/Entelektüel, hiç kuşkusuz varlığını modern döneme borçludur ve bu dönemin sadece sözcüsü değil, ama aynı zamanda mimarı da sayılmaktadır. İnsanın tarihinde ilk kez toplumun karşılaştığı meseleleri salt kendi aklının gücü ile çözebileceğini güvenle iddia etmeye başlayan bu kılavuzlar, geçmişin tüm tecrübe ve bilgeliğini işe yaramaz, safsata ve kör gelenek kabul ederek reddetmişlerdir. Onları bu kadar kendinden emin yapan yeni çeşit bilginin (modern) gücüdür.[11] Ayrıca bütün düşünce sorunları sadece modern sorunlarla çerçevelendiğinden, farklı bilgi türlerinde ve başka geleneklerin birikimlerinde uzmanlaşmış insanlar aydın kavramının dışına çıkarıldılar. Böylece bu sürecin ilk aşaması, aydın kavramının total çerçevesinden sekülarizmle sınırlandırılması, ikinci aşaması ise, bu çerçevenin lineer bir tarihselcilikle bütün zamanların en üstün oluşumu kabul edilerek düşünsel totaliteryanizme dönüştürülmesidir.[12]

[7] Ergün Yıldırım, *İktidar Mücadelesi ve Din*, İst., Bilge Yay., 1999, s. 160.
[8] Ayşe Azman, a.g.m., s. 503.
[9] Murat Belge, "Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c.1, İst., İletişim Yay., 1983, s. 122.
[10] M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c.1, s. 56.
[11] Abdurrahman Arslan, "Yeni Bir Anlam İçin Yeni Bir Gelecek", *Bilgi ve Hikmet*, S.1, İst., 1993, s. 37-38.
[12] Ömer Çelik, "Aydınlık, Din, Gelenek ve Modernite", *Bilgi ve Hikmet*, S. 1, s. 128.

Feodalite ve kilisenin hâkimiyetinin yıkılması ile bilginin sekülerleşmesi, bilginin ilişkilendirildiği yeni bir kategorinin de ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Seküler akla, ilerlemeye dayanan bu yeni tip, vahyi doğrulamak gibi bir endişe ile hareket etmeden tamamen hümaniter bir düşünce üretiminin merkezine oturmuştur. Kendisine yer açmanın meşru zemini oluşturmak üzere feodal yapı ve kilise yapısında içkin olan gelenek, din vb. unsurlara karşı mesafeli duran aydın, bilgi ile ilintilendirilecek diğer kateorilerden farklılaşmıştır. Ayrıca özellikle kilisenin Avrupa'nın tarihsel tecrübesinde uğradığı itibar kaybı, hem kilisenin ürettiği bilginin hem de rahiplerin meşruiyetini tartışmaya açmıştır. Dinsel olandan dünyevi olana doğru dönüşüm, Aydınlanma Çağı, matbaanın yaygın olarak kullanılışı, sanayileşme gibi olgular son tahlilde aydının ortaya çıkışını ve toplum nezdinde tutulur olmasını hızlandıran faktörlerdir.

Dünyevî olana dönüşüm süreci içerisinde, aydının ortaya çıkışında etkili olan burjuva faktörü de önem taşımaktadır. Şüphesiz bu, aynı zamanda aydının ortaya çıkışındaki hem toplumsal hem de siyasî konjonktürü söz konusu yapmaktadır. Yeni yükselmeye başlayan burjuvazi, mesela Almanya'da[13], yeni bir güç odağı olarak statüko karşısında eleştirel tartışmalar yürüten kamusal topluluk oluşturdu.[14] Bu eleştirileri burjuvazinin desteklediği bir takım yazar ve sanatçılar yapmışlardır. Burjuvazi, kendi iktidarından emin olduktan sonra eleştiriye ihtiyacı kalmadığına inandı. Böylece tahsilli tabaka toplumda bir misyonu yerine getirebileceği duygusunu yitirdi. Aydın, o zamana kadar sözcüsü olduğu toplumsal sınıftan kopartılmış ve tahsilsiz tabakalarla artık kendisine ihtiyaç duymayan burjuvazi arasında kalarak tamamen yalıtılmış olduğunu gördü. Aydınlar dediğimiz toplumsal yapı, burjuva kökenli eski tahsilli tabakanın içinden bu duyguyla çıktı.[15] Fakat daha sonraki süreçte bu sınıfsal yapı değişmiş, yani aydınlar belli bir sınıfla özdeşleştirilemez olmuşlardır.

Aydın ve burjuvazinin bu birlikteliği, aynı söylemleri kullansalar bile farklı amaçlar içindir. Mevcut değerler hiyerarşisinde yeri olmayan bu zümreler eski hiyerarşiyi yıkmak ve yeni bir değerler dünyası kurmak istemektedir. O dönemin aydınları olan filozoflar ameli çalışmalar yapmak için hür düşünce istemektedirler. Halbuki burjuvazi için bu taleplerin manası başkadır. Ona göre hürriyetçilik yani liberalizm, ticarette feodal engellerin kaldırılması, başka bir deyişle tam rekabet şartlarının gerçekleşmesidir; bireycilik ise tam mülkiyet hakkıdır.[16]

[13] Bu durum sadece Almanya'ya özel değildir. Avrupa'nın diğer ülkelerinde de görece farklı durumlar söz konusu olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora- Mithat Sancar, 2. Baskı, İst., İletişim Yay., 1999.

[14] H. U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftgeschichte*, c. 1, Münih, 1987, s. 303-331'den aktaran Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 16.

[15] A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, c. 2, Münih, 1953, s. 379'dan aktaran Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 300.

[16] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, ss. 28-36.

Dolayısıyla aydının ortaya çıkışı, ekonomik olgulardan bağımsız olarak ele alınamaz. Bu, öncelikle aydınların hürriyete kavuşmasında ve matbaa gibi bir silahla donatılmasında kapitalizmin oynadığı rolde izlenebilir.[17] Ayrıca kilise ile bir takım çatışmalardaki faktörlerden birisi de çıkar çatışmasıdır ki, bilgi tekelini ve dolayısıyla buna ait gelirleri elinde tutan kilise ve aydın arasındaki bu çatışmada aydınların, dinsel kaynakların bir eleştirisine girişerek bu metinlerdeki boşlukları göstermeye çalışmalarının altında bu geliri elde etmek istemeleri yatmaktadır.[18] Çünkü bu dönemde henüz aydın, bağımsız olacak kadar bir gelire sahip değildi ve kilise karşısında bazı güçlerce himaye ediliyordu. Fakat 18. yüzyılda bu durum değişmiş ve bilgi güvenilir bir geçim kaynağı haline gelmiştir.[19]

Bunların dışında aydınların ortaya çıkmasındaki diğer bir takım faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür; Avrupa hükümet şekillerinin önemli ölçüde çok milletli yapısı, büyük ve ataerkil ailenin yıkılarak yerini küçük çekirdek ailenin alması, ilkokul, yüksek eğitimin müesseseleşmesi ve yaygınlaşmasının aydınlara uygun işleri arttırması, farklılaşan eğitim sisteminin giderek aile sisteminden tecrit olarak öğrenciler arasında aile değerlerinden farklı ve önemli bir değer haline gelmesi, halk eğitimi ailede eğitim sisteminin etkisini sınırladıkça devletin etkisinin artmasıdır.[20]

Bu kısa tarihçeden sonra, Batılı aydını karakterize eden unsurları ele almak istiyoruz. Şüphesiz aydın kavramının Batı'da ortaya çıkmış olması, aydın olgusunun kendisine mahsus karakterini daha da önemli kılmaktadır. Bu da aydın kavramını kendi bağlamında çok iyi ortaya koyma çabasını beraberinde getirmektedir. Bu unsurları belirlemek, farklı toplumlarda oluşan aydın portrelerinin ve fonksiyonlarının ne kadar farklılaştığını veya farklılaşmadığını görmek açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Batı aydınını belirleyen unsurlardan ilki, burjuva himayesinden özerkliğe giden süreçtir. Farklı amaçlarla ortak kavramlar altında süren aydın burjuva birlikteliği, aydını ilk önce bir yandan bir sınıfın sözcüsü konumuna getirmiş, diğer yandan aydını burjuvazinin himayesi altına sokmuştur. "Batı intelijansiyası kendi toplumunda o dönem yükselen sınıf olan burjuvazinin haklarını ve eylemlerini hukukîleştirmeye yönelik bir sosyo-kültürel işlev ve kimlik kazanmıştır."[21] Daha sonraki süreçte, burjuvazi güç kazandıkça aydın ile yolları ayrılmış, böylece aydın himayeden kurtulmuş ve gittikçe özerkleşmiştir. Aydının ürettikleri ile kendi kendine yetmesi bu özerkleşmeye katkıda bulunan bir olgudur. Tabii ki aydınların tümünün özerk bir sınıf olduğunu söylemek zordur. Aydının burjuvazi ile yolları-

[17] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, ss. 42-46.

[18] Şerif Mardin, *İdeoloji*, 4. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 149-150.

[19] Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 150-151.

[20] Orhan Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, İst., Timaş Yay., 1996, s. 71-74.

[21] Ahmet Davutoğlu, "Türk Entelektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri", *İlim ve Sanat*, S. 13, İst., 1987, s. 16.

nın ayrılması, bir kısım aydınların yoksul ve kalabalık sınıfların sözcüsü, bir kısım aydınları da hâkim sınıfa bağlı hale getirmiştir.[22]

Fakat aydınlar, XVIII. asırdan sonra seslerini duyurduğu oranda hükümetlerce artık ciddiye alınmaya başlamışlardır. Daha sonra kapitalizm çerçevesinde hizaya getirilemeyen Batılı aydınların ayırıcı vasfı kapitalizme düşmanlık olmuştur.[23] Bunun dışında, "Batı'da kurumsal özerklik 'aydın' rolünün kurumlaşması için yapısal unsurları sağlarken, fikirsel çeşitlilik için de ilk ortamı yaratmıştı."[24] Tüm bunlar Batılı aydını diğer ülkelerden daha fazla özerk kılmış ve aydın ile otorite arasına bir mesafe koymuştur. Bu bakımdan Batı'da aydın, bildiriler, imzalar vs. ile tanımadığı insanları kendi insanlarından daha çok düşünmüştür.[25]

Kurumsal özerkliğini elde etmesi ve otoriteden göreli bağımsızlığı, aydının kitle ile daha yakın ilişkilerini önplana çıkarmıştır. Bu ilişkisi çerçevesinde aydın, Batı'da en son safhada ideoloji üreten bir tip olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişim safhası içinde "16. yüzyılda aydının adı hümanist, 17. yüzyılda dinsiz (özgür düşünen M.T.) yani liberten, 18. yüzyıl sonlarında Batı düşüncesine istikamet veren aydınların adı ideologdur."[26] Aynı zamanda Batı aydını, sadece ideoloji imalatçısı olarak değil, mensubu olduğu ideoloji çerçevesinde bilgi ve düşünce üreten bir kişi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Batılı aydının "ilerleme" ideolojisiyle yakın bağlantısına işaret etmek gerekmektedir. Çünkü 19. yüzyıl aydını aynı zamanda doğal hukuka, doğal düzene ve insan doğasına inanmıştır. Aslında bu doğa rasyonel bir doğadır, değişmez yasalara göre işler; ilerleme yolundaki insan bu yasaları keşfedecektir.[27]

Batılı aydını karakterize eden en önemli unsur kilise ile ilişkileri olarak görünmektedir. Çünkü "modern aydının Batılı prototipleri, varolan ideolojik otorite (bu şüphesiz aynı zamanda politik otoriteyle düzenli bağlantıları olan kilise idi) ile çelişmiş, otoriteyle mücadele ederek kendi kimliğini bulmuştur."[28] Batılı aydın, kimliğinin yanı sıra zaferini de Ortaçağdaki sisteme ve bu sistemi eleştirerek Ortaçağın bilgi tekelini elinde tutan Clericus'a karşı kazanmıştır.[29] Bu sebeple Batılı aydınların en önemli özelliği, kilise denetiminden uzak kalmaları, dinî hayatın içinde olmamaları ve yaşamamalarıdır. Bu da sekülerleşme süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gelişimde aydın, geleneksel otorite bağlarından sıyrılmış, özgürce yaşama felsefesini benimsemiş seküler bir kişiliğe sahiptir.[30] Böylece özgürlük ve

[22] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s. 48.
[23] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, ss. 42-46.
[24] Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 147.
[25] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 4. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 288-289.
[26] Cemil Meriç, "Batı'da ve Bizde Aydının Serüveni", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, s. 130.
[27] M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", s. 56.
[28] Murat Belge, a.g.m., s. 124.
[29] Ayşe Azman, a.g.m., s. 502.
[30] Orhan Türkdoğan, *a.g.e.*, s. 22-23.

din tezadı içerisinde kurulan konsept, dinden özgürleşme ile aydın olma arasında yakın ilişkilerin geliştirilmesini de sonuçlamıştır. Temelde Batı intelijansiyasının din karşısındaki bu tutumu, kendi idrakini zincirleyen Hıristiyanlığa karşı[31] olmakla birlikte, tüm dinlere karşı aynı mesafeyi koruduğu bir gerçektir.

Paradoksal olarak birçok rasyonalist ve aydınlanmacı aydının dini okullarda okumasına rağmen, dinle geliştirdiği bu mesafeli tutum oldukça ilginçtir. Ayrıca kiliseye gitmeyen ve hatta bunun lüzumuna bile inanmayan bir çok aydının Avrupa medeniyetinin Hıristiyan köklerini inkarcı bir tutum içinde olmaması[32], bir yandan dine karşı kökten yıkıcı bir tavır içinde olmadığını, diğer taraftan seküler bir düşünce tarzına sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü din karşısındaki bu tutumda temel hedef, dini modern düşüncede ait olduğu alanına çekmektir. İlk günah'tan itibaren tüm Hıristiyanî ahlak ve düşünce yıkıldıktan sonra aydınlar, düşüncelerini tamamen seküler argümanlara dayandırmaya başladılar. Böylece aydın, (Intellectual) değeri sadece manipüle edilmiş akla indirgeyen, aklı değerden boşaltılmış bir antite olarak kutsayan ve zihinsel üretimin meşruiyetini salt kendinden alan seküler ve modern bir içeriğe sahip oldu.[33]

Batılı aydının bir diğer ayırıcı vasfı da "her eyleminde bir birey olarak ortaya çıkmasıdır."[34] Fakat bu, Batılı aydının ayrıca bir grup niteliği taşımadığı anlamına gelmez. 18. yüzyıl Aydınlanma Devri aydınları arasında onları bir dereceye kadar bir grup haline getiren bir alışveriş vardı. Onları grup haline getiren "meslek tipleri" gibi toplumsal yapıdaki yerleri değil, belirli bazı fikirleri paylaşmaları ve iletişim araçlarını bu fikirler uğrunda o zamana kadar görülmemiş bir şekilde kullanmalarıydı.[35] Bu durum, Batılı aydının, düşünce üretimi ve tavır alışta bireyci davranmakla birlikte ortak aydın niteliklerindeki grup özelliğini göstermektedir. Sahip oldukları meslekler açısından bakıldığında, Batı'da aydınlar genelde muharrir, romancı, gazete yazar ve yorumcusudur. Yani mantığı, sözü ve kalemi ile devamlı işleyen kişidir.[36]

Batı Avrupa aydınları bakımından müşterek unsurları saptayan bu gelişmelerin dışında, Avrupa'da aydınların örgütlenme şekilleri onları ayrı yönlere itti. Mesela, Fransa'da elit tipinde aydın yönelimlerini, İngiltere'de toplumla bütünleşmiş aydını, Rusya'da ise 'İntelligentsia' dediğimiz aydın grubunu çıkarmıştır.[37] Siyasal hayata seçkinler kanalıyla katılan Fransız aydınının bu kökene bağlanabilecek özelliği bugün de devam etmektedir; soyluluk, hayatı bir kavram olarak yaşama ve günlük hadiselerin bayağılığından kopma. Fransız aydınlarının toplandıkları

[31] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 410.
[32] Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 4. baskı, İst., Ötüken Yay., 1998, s. 410.
[33] Ömer Çelik, a.g.m., s. 128.
[34] M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", s. 46.
[35] Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, s. 46.
[36] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Ank., Mayaş Yay., 1983, s. 73.
[37] Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 151.

gruplar da bize sosyal durumları hakkında çok şey anlatmaktadır. Bu toplulukların en belirgini 'salon'dur ki, Fransızca salon bizim dilimize geçtiği şekilde olduğu gibi misafir kabul odası anlamını taşır. Fransız aydınları da, aydınlık devrinde faaliyetlerini asilzadelerin misafir kabulü faaliyetinin üzerine kurmuşlardır.[38]

Fransa'nın seçkinci ve İngiltere'nin toplumla bütünleşmiş aydın tavrı, düşünce üretimlerinin niteliğine de yansımıştır. Bu çerçevede Saint-Simon'cular mühendis, fizik ve matematik bilimlerinin disiplininde yetişmiş kimseler olarak, toplum planlarına fizik kanunlarının kesinliğini, kapsayıcılığını ve soyutluluğunu bağlıyorlardı. İngiliz düşünürleri ise, toplum konusundaki fikirlerine somut hayat tecrübelerinin damgasını vuruyorlardı.[39] Amerika'da ise aydın, çalışmasına, verimliliğine göre tanımlanmaktadır.[40] Ayrıca bu kurumlar toplumun şekillendirdiği kurumlarda işgören aydının stilini biçimlendirmekte, dolayısıyla bu konuda da bir farklılaşma söz konusu olabilmektedir. Bu anlamda Fransız aydınının düşüncesini lise, Amerikan aydınının düşüncesini ise üniversite şekillendirmektedir.[41] Nitekim Fransa'da lise öğretiminin oldukça ciddi olduğu belirtilmelidir. Fransa'da lisede üç sene okuyan öğrenci, 4. sene bitirme tezi niteliğinde bir tez hazırlamakta, tam bir bilgi hamulesiyle üniversiteye başlamaktadır. Bachelorya, yani bitirme sınavını başarıyla tamamlayan öğrenci, bölümlerine göre üniversiteye gitmektedir. Fakülte orada bir özgürlük ortamıdır ve üç anlamı vardır; 1- seçimli özgürlük, 2- kabiliyet, 3- evrensel değerlerin okunduğu üniversitenin bir bölümüdür. Buna göre Fransa, maarifi lisede bitirmekte ve öğrenciyi burada şekillendirmektedir. Amerika'da ise daha liberal politikalar hâkimdir. Dolayısıyla daha şekilci olan Kıta Avrupa'sının bayraktarlığını Fransa yapmaktadır.[42]

Görüldüğü gibi Batı'da aydının portresi, Avrupa tarihinin değişim süreciyle son derece yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bilhassa Aydınlanma ile başlayan zihni dönüşüm süreci, "aydın"ın sosyolojik portresinin oluşumunda önemli bir etken olarak görünmektedir.

B) Türkiye'de Aydın:

Modernleşme süreci ile birlikte geleneksel Osmanlı toplumunun alışkın olmadığı yeni bir tip olan aydının, Osmanlı dönemindeki tarihî özelliklerini irdelemek ilginç olacaktır. Ulemanın gittikçe etkinliğini yitirmesi, devleti ayakta tutma çabaları, bilgiyi elde etme ve işleme tarzı, topluma yeni gelen değerler, Osmanlı'da aydının hem oluşumunda hem de kazandığı niteliklerde belirleyici olmuştur. Öte yandan geleneksel ulema rollerinden farklılaşan aydın, kadim değerleri ile

[38] Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 156-158.
[39] Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 160-161.
[40] Louis Bodin, *Aydınlar*, Çev. Mehmet Dündar, Ank., Ayko Yay., 1984, s. 76.
[41] Şerif Mardin, *İdeoloji*, s. 141-142.
[42] Fransa'da doktora yapan Sayın Şerafettin Gölcük Bey"e bu bilgileri bize aktardığı için teşekkür ederim.

yeni değerler ve roller arasında gidip gelmeler yaşarken, tanımlanması zor, kompleks bir portre hüviyetine de bürünmüştür.

Osmanlı aydını iki temel özelliği ile önplana çıkmaktadır: "Elitist-bürokratik-merkeziyetçi eğilim ve pragmatizm. Pragmatizm, Batı medeniyetinin meydan okumasına karşı fikri ve teorik düzeyde köklü ve yaygın bir tepkinin gösterilmesi yerine, günlük faydacı politikalarla siyasî statü dağılımının sürdürülmesi hedefinin önplanda tutulmasına yol açmış; elitist-bürokratik-merkeziyetçi temayül ise, halkı formel-primidal çerçevede bir medeniyet değişimine zorlamıştır."[43] 19. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren, Osmanlı'nın modernleşmeyle ister istemez sıcak temasa geçtiği zamanlarda, bürokrat ile aydın arasında fark yoktur.[44] Bu bakımdan aydın ile kalem efendisi rollerinin yapışık kardeş olarak ömürlerini sürdürmesi 20. yüzyıl ortalarına kadar sürecektir. Diğer yandan, 19. yüzyıl boyunca devlet adamları içinde kendi toplumlarına kritik bakışta aydın niteliğine erişenler, kritik söyleme katılanlar görülür. Fakat diğer yandan kritik söylem, uzun süre devlet memuriyetine muhtaç olanlarca sürdürülmüştür.[45] Osmanlı toplumunda da bu aydın muhalefeti, Batı'dakine benzer şekilde daha görünür bir biçimde basın aracılığıyla gerçekleşmiştir.[46]

Bu bağlamda Osmanlı aydınını üreten olgu batılılaşmadır ki, ilk bakışta paradoksal görünmesine rağmen, Osmanlı Batılılaşmasının temel amacı, mevcut düzeni sürdürebilmektir ve bu niteliğiyle de muhafazakâr bir karakter taşımaktadır. Bu anlamda batılılaşma, hem Batı'ya karşı direnebilmenin, hem de iç düzeni koruyabilmenin bir aracı olarak kurumlaşırken, bir yan ürün olarak Osmanlı münevverini yaratmıştır.[47] Bir başka deyişle, batılılaşma, Osmanlı aydınının iç dinamiklerini koruma refleksiyle karşılaştığı bir olgu olmuş ve kendisini yeniden üretebilmenin bir referansı olarak kavranmıştır. Bu yüzden Osmanlı aydını, batı dilini konuşma, batıya yönelik değer ve normlarını kullanma, batı tipi okul veya kolejlerde yetişme[48] gibi batılılaşma göstergelerine sahip yeni bir kategori oluşturmaktaydı. Nitekim 1856'daki Tanzimat Fermanı'ndan sonra ülkede çoğalan gayr-ı müslim ve yabancı okulları, Müslüman çocukları da celbetmiş, burada yetişen neslin özellikle dini değerlerle çatıştıkları görülmüştür. XIX. asrın ikinci yarısından itibaren yetişen bir çok batıcı aydının arkaplanında, yabancı okulların veya yabancı hocaların olduğu rahatlıkla tespit edilebilir.[49] "Özellikle modernleşmeyi, devlet kurtarmak gayesiyle sahiplenen Osmanlı aydınlarının, bu tutumlarına bağlı olarak

[43] Ahmet Davutoğlu, a.g.m., s. 18.
[44] Ömer Çelik, "İnsanın Modern Kimliği", *Bilgi ve Hikmet*, S.4, İst., 1993, s. 14.
[45] Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", s. 47.
[46] Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, 8. baskı, Ank., T.T.K. Yay., 2000, ss. 185-192.
[47] M. Ali Kılıçbay, "Osmanlı Aydını", s. 57.
[48] Orhan Türkdoğan, *a.g.e.*, s. 72-73.
[49] Hüseyin Çelik, "Türkiye'de Değişim ve Aydınlar", *Türkiye Günlüğü*, S. 62, Ank., 2000, , s. 14.

ümmetçi bir tarih ve kültür halkası içinde konjonktürün getirileriyle beraber, yer yer bölgeci tepkilere yönelmeleri, daha da önce zihinsel düzeyde ümmetçe evrenselci kültür kavramlarını modern kavramlarla bağdaştırmak için sekülerize etmeleri, devleti kurtarmak gayesine ulaşmadan kaleyi içten fethetmiş aydın kimliğinin modern temalar karşısında savunmasızlığını doğurmuştur."[50]

Modernleşme konusundaki yüzeysel bilgileri ve bu çerçevedeki tutumları, Osmanlı aydınının zihninin karışık olduğunu gösterdiği gibi, bir arayış sürecinden geçtiğini işaretlemektedir. Öyle ki, batılılaşmanın ilk devresinde Batı'nın askerî teknolojisinin savaştaki rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılacak ve zamanla bunun karşısında, savaşta en çok teknolojinin sonuç vereceği görüşü belirecekti.[51] Önceki yüzyılda savaş ve yenilgiler Müslüman dünyanın fikri ve entelektüel hayatını derinden etkileyecek, sonuçta Müslüman toplumun zihni ve maddi donanımı yerine, doğrudan İslam'ın kendisinden kuşkuya düşen kafaları karışmış (zihn-i müşevveş) bir aydınlar sınıfının türemesine yol açacaktı.[52] Bu bakımdan, Osmanlı toplumundaki konumu dikkate alındığında bunun yeni ve farklı oluşum (Hüsamettin Arslan'ın deyişiyle epistemik azınlık), söz konusu epistemik azınlığın veya epistemik cemaatin şahsında gerçekleşen şeyin ise, Kuhniyen terimlerle bir 'algı kalıbı değişmesi', bir 'epistemik cemaat' değişimi[53] olduğunu söylemek mümkündür. Fakat yine de "reformcu Osmanlı aydınlarının Batı ile temasları sonucunda, Batı fikirleri onlarda iz bırakmaya başladığı halde bu etkilere şekil veren Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı sosyal yapısal özellikleri olmuştur."[54] Bu bakımdan kaynağını İslâm ve gelenekten almakla birlikte, batılı fikir ve gelişmelere açık düşünürlerin varlığı da Osmanlı aydını kimliğini tanımayı zorlaştırmaktadır.[55] Gerçekten Yeni Osmanlılar, bu bakımdan diğerlerinden farklı bir yere oturmaktadır.[56] Reform problemini tartışan ve devletin en yüksek mevkilerine yükselme ve bilahare tercih ettikleri politikayı uygulama umudu ile yetinmeden kendi teorik çatılarını kuran, Yeni Osmanlılar ve özellikle Şinasi tarafından yönetilen grup, gerçek bir aydınlar zümresinin damgasını taşıyan ilk grup[57] olmakla birlikte, onları belirleyen diğer öge ideolojisi olmayan eylemleriydi.[58]

[50] Ömer Çelik, "İnsanın Modern Kimliği", s. 13.

[51] Şerif Mardin, "Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, 5. baskı, İst., İletişim Yay., 1997, s. 10.

[52] Ali Bulaç, *İslam Dünyasında Düşünce Sorunları*, 4. baskı, İst., Beyan Yay., 1993, s. 55.

[53] Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İst., Paradigma Yay., 1992, s. 4.

[54] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 5.baskı, İst., İletişim Yay., 1996, s. 308.

[55] Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", *Dini Araştırmalar*, c. 2, S. 5, Ank., 1999, s. 136.

[56] Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde 'Yeni Osmanlılar'ın Din ve Siyaset Anlayışları", *Dini Araştırmalar*, c. 2, S. 5, s. 66.

[57] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Komisyon, 2. baskı, İst., İletişim Yay., 1998, s. 273-274.

[58] Emre Kongar, *İmparatorluk'tan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, c. 1, 6. baskı, İst., Remzi Kitabevi, 1992, s. 69.

XIX. yüzyıl ve İkinci Meşrutiyet devri Osmanlı-Türk aydınları, genellikle Batı dünyasını, deneysel bilim ve teknoloji ile özdeşleştirmiş oldukları için, Batı'ya hayranlık duymaktadırlar. Sık sık Batı'ya küskün durumda olsalar bile, bu küskünlük tamamen Batı'yı reddetmeye yol açmaz. Bu bakımdan XIX. yüzyıl ve Meşrutiyet aydınlarının en çok göze çarpan özellikleri müsbet bilime ve felsefeye duydukları ilgidir[59] denilebilir.

Türkiye'de aydının görünür olduğu zaman, Osmanlı'nın son dönemlerine denk gelmektedir. Ulema rollerinin Osmanlı'nın yönelimlerine paralel biçimde giderek zayıflamaya başlaması, süreç içerisinde aydın portresini önplâna çıkarmıştır. Hangi ideolojik görüşe aidiyetiyle tanımlanırsa tanımlansın, ilk yıllarda aydın, ortak sosyal, siyasal yönsemelere sahip olarak görünmektedir. Bu durum özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydınlar için referansları açısından bir farklılaşmadan değil, "Millî Aydın" şeklinde kavramsallaştırılan bir olgudan bahsetmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu, savaştan yeni çıkmış ve yeni kurulmuş bir ülkede, Batılı ülkelerin seviyesini yakalamak için ortaya konan millî seferberliğin aydınlar üzerindeki bir yansıması olarak görünmektedir. Bir grup ve aidiyet felsefesiyle hareketi, birliği önemseyen bu yaklaşım, aydınların da hangi düşünsel eğilimlere sahip olursa olsun, milli kimliğini ve bu çerçevede fikir üretimini zorunlu kılmaktadır.

Türkiye'de özellikle 1930'lardan 1960'lara kadar dergiler üzerinden aydınlara bakıldığında, sol veya batıcı (modernist) aydın tipinin baskın bir unsur olduğunu görüyoruz. 1920'li yıllarda Şefik Hüsnü ve Vedat Nedim (Tör) gibi gözü Rusya'da aydın tiplerinin ardından, 1930'lu yıllarda aydın hareketine *Kadro* dergisi damgasını vurdu. Savaşla sarsılan 1940'lı yıllarda H. Ziya Ülken'in *Adam* dergisi, yerini İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun *Yeni Adam* dergisine bırakmıştır. Yine bu yıllarda Sebahattin Ali ile Aziz Nesin'in *Marko Paşa* dergisi dikkat çekmektedir.[60]

Paradoksal olarak halkçılığı önplana çıkarmasına rağmen, sağcı aydınların ortaya çıkışı periferik kökenlerin vurgulanmasıyla daha yakından ilgilidir. 1950'li yıllardan itibaren şehre göçlerin artması, eğitim imkânlarının daha geniş tabana yayılmaya başlaması, kültür hizmetlerindeki yaygınlığın artması vs. elitist aydının yanında bir anlamda çevre aydınını ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede halka yakın duran sağcı aydın da, aslında merkez ile çevre arasında gidip gelen fakat son tahlilde 1950'lerden sonra gittikçe siyasetteki sağın ağırlığına paralel olarak dayanağı iktidar olan bir kategoriyi temsil etmektedir. Tabii bu yıllarda sıcak Rus tehdidinin ardından Türkiye'nin NATO'ya üyeliği, Amerika'ya yakınlaşma gibi etkenler de sağ politikaların ve geleneksel aydınların görünür olmasında etkili olmuştur.

1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de gelişen siyasal, toplumsal olaylar ve "yerlilik" unsuru tüm aydınları etkilemiştir. Hangi düşünsel yönsemeye sahip olur-

[59] Hüsrev Hatemi, *Aydın, Toplum ve Tarih*, İst., Dergâh Yay., 1998, s. 30-31.

[60] Yalçın Küçük, "Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c.1, s. 143.

sa olsun, Türk aydınlarının dünyasını 1950'lerde yeniden bu kültürel kök arayışı kaplamış, sonunda kültürde yerlilik taraftarlığı Türk sağında olduğu kadar Türk solunda da egemen olan en güçlü kültürel akım olarak ortaya çıkmıştır.[61]

Bu çerçevede aydınların siyasete endeksli olmaları kaçınılmaz olarak taraf olmalarına neden oldu. 1970'lerden sonraki dönemin analizinde bu önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebepten özellikle 70'li yıllarda aydınlar, ideolojik yönelimleri ve bu noktadaki eylemleri ile karakterize olunabilir. Daha sonraki yıllarda gerçekleşen dışa dolayımsız açılım politikaları, devlet-dışı medya oluşumları aydınların toplumla direk temas noktalarını artırmıştır.

Türkiye'de geleneksel aydın kategorisi çıktığından itibaren statükocu, milliyetçi ve mukaddesatçı olmak gibi unsurlarla, aslında muhafazakâr bir çizginin meşruiyet zemini içerisinde varlığını devam ettirme imkânı bulmuştur. Bu bakımdan geleneksel aydınlar kategorisi özellikle 1960'lardan itibaren Türkçü, İslamcı ve liberal eğilimleri de içine alan bir genişliğe sahip olmuştur. 1970'li yıllardan itibaren politika düzeyinde Türkçü ve İslamcı eğilimlerin, yöneliş düzeyinde İslamcı eğilimin sağcılıktan ayrışmasıyla birlikte, geleneksel aydınlar kategorisi Türkçü ve günübirlik liberal eğilimlere sahip insanların oluşturduğu bir kategori olmuştur. Özellikle 80 ve 90'lı yıllar bu ayrışmanın net olarak görünmesine imkân vermektedirler.

1980'li yıllardan itibaren modernist aydınların özellikle din konusunda değişmeyen geleneksel refleksler vermesi, özellikle sağcı politikaların da yardımıyla dinin her alanda görünür olması, bir yandan modernist aydınların dine ilgilerini diğer yandan İslamcı aydınların toplum nezdindeki görünürlüklerinin artmasını sonuçlamıştır. Özellikle 90'lı yıllar İslâmcı aydınların da yoğun olarak katıldıkları din merkezli tartışmalarla karakterize olunabilir.

1980'li yıllar, bu farklı kategorideki aydınların ideolojik farklılık açısından meselelere bakışta, aralarındaki mesafenin gittikçe azaldığı yıllardır. Bu, bir yandan dünyanın tek kutuplu hale gelmesi, Fukuyama'nın "Tarihin Sonu"[62] tezi gibi dünyada hakim değerin ve bakış açısının yeknesaklığı ile ilişkiliyken, diğer yandan Türkiye'de eskiden beri en azından teori düzeyinde esas farklılığı oluşturan sol görüşlü aydınların liberal düşüncelere yaklaşmaları sebebiyledir. Nitekim adlandırma düzeyinde sosyalistlikten sosyal demokrasiye geçiş ve din özelinde ilk önce "İncil okuyan Tony Blair" i daha sonra Şeyh Edebali'yi referans alan sol anlayışın, sol eğilimli aydınların daha liberalleştiklerine dair emareler sayabiliriz. Farklı kategorilerde bulunan aydınlar arasındaki mesafenin azalması, varlığını siyasî ve ideolojik eğilimlerle besleyen Türk aydınının 80'li yıllar, düşünce üretimi açısından zaafiyetini de ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda daha önce kolektif özellikleri çerçe-

[61] Şerif Mardin, "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", *Türk Modernleşmesi*, s. 277.

[62] Fukuyama, yer yer farklılıklar görülse bile dünyada liberal demokratik değerlerin hâkim olduğunu öne sürmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?*, Çev. Yusuf Kaplan, 2. baskı, Ankara, Vadi Yay., 1999.

vesinde ideolojisini doğrulamakla kendini görünür kılan Türk aydınının, 80 sonrasında özneliği tartışma konusu olacaktır.

Batılılaşma gibi bir hedefi, Batı'daki anlamda bir sınıf temeline oturmayan aydınların sivil alanların dışında sahiplenişi, bir yandan onları totaliter-üsttenci bir yaklaşıma iterken, diğer yandan bir takım ideolojilerle kuvvetli bağlar kurmasına yol açmıştır. Yenilmişlik psikolojisiyle Batı ile kendi düşünsel paradigmalarına ileri-geri antagonizması ile yaklaşan aydınlar, son tahlilde kendi kültürüne yabancılaşmakta ve hedeflediği paradigmaların öncüllerine yabancı kalan halk katında meşruiyet kazanabilmek için manipülasyonların beslediği ideolojilere sığınmaktadır. İdeolojiler ise varolanlarla ilgilenmek yerine, kendi düşünsel bütünlüğü içerisinde bir ütopya çizmektedir. Halbuki, toplumun sorunları, hiçbir yerde entelektüel seviyede vazedilmiş soyut problemler olarak ortaya çıkmadığından halk, bu sorunları ihtiyaçlarının tatmini olarak görmektedir.[63]

Şüphesiz aydın Osmanlı'dan bu yana bürokrasi ile içiçe bir ilişkiler ağında belirgin olmuştur. Batılı entelektüelden farklı olarak Türkiye'de aydın, bürokratlık ve aydınlık özelliklerini ayrıştırmayı başaramamış ve aydın niteliği bürokratlığının gölgesinde kalmıştır. Devletten bağımsız iş alanlarında farklı mesleki konumlarda bulunan aydınların bile bu bürokrat zihnî yapıyı aşamamaları dikkat çekicidir.

Bu da sadece Batı değerlerini aktarıcı konumuna sürüklemekte ve bu da her seferinde aydının halk nezdindeki meşruiyetini yeniden tartışmaya açmaktadır. Aydın-halk kopukluğunu bir başka açıdan Arslan, "klasik gelenekle pozitivist ideoloji arasındaki kopukluk"[64] şeklinde okumaktadır ki, bu da temelde bir değerler veya referanslar çatışmasını dillendirmektedir. Gerçekten Türk entelektüellerini etkileyen ana akımın pozitivizm olduğunu görüyoruz. Bunun en bariz yansıması hangi tarz-ı siyasetle hareket ederse etsin, terakki gibi kavramların bu tarz-ı siyasetlerin ortak noktası olmasıdır.[65]

Bu bakımdan "Türk İntelijansiyası Batı'daki örneğinin aksine kendi toplumunun tarihî, kültürel geçmişinden kaynaklanan teorik, metodolojik, epistemolojik ve terminolojik özellikleriyle farklılaşmış görünmektedir. Çok ilginçtir, kendi toplumundan köklü bir destek bulamayan ilk Osmanlı entelektüellerinin iki tabii destekçisi vardır: Azınlıklar ve Batılı siyasal güçler."[66] Çünkü "Türk aydınlarının kültürü, Batı'dan kaynaklanan yapı taşlarından oluşmuştur. Bu kültür Batı modelinde plastik sanat yapıtlarına, günlük yaşamı tanımlayan tarzda bir romanın gelişmesine, çok sesli müziğe, Darwin'in evrim bilgisine ve Türk halk biliminin mistifikasyonunu yaratmaya yönelik bir çaba içermektedir."[67] Bu çerçevede Türk aydını, ya Batı ile teması öncesi kültürüne dönmek gibi 'gerici', ya da modern bir

[63] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 7. baskı, İletişim Yay., 1997, s. 169.
[64] Hüsamettin Arslan, *a.g.e.*, s. XV.
[65] Attila İlhan, "Aydınların Affedilmez Kopukluğu", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, s. 380.
[66] Ahmet Davutoğlu, a.g.m., s. 17.
[67] Şerif Mardin, "2000'e Doğru Kültür ve Din", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İst., İletişim Yay., 1991, s. 215.

ideolojiyi benimsemek gibi 'ilerici' olmak arasında bir tercihe zorlanmıştır.[68] Aydının halkla olan bu mesafesi aynı zamanda en muhafazakârından en avangarde'ına kadar aydınları "mistiklik" gibi bir ortak payda altında toplamamıza[69] sebep olmaktadır. Çünkü Batı'dan iktibas ettiği projelerini referansları olmaksızın Türkiye'de uygulamaya çalışan aydınlar, adeta bir mucizenin gerçekleşmesini istemektedirler.

Türkiye'de aydını belirleyen ögelerden birisi de praksisdir. Fikir ise daha çok praksisi meşrulaştırma amacına matuf araçsal bir fenomen olarak görünmektedir. Bu bağlamda, Türkiye'de aydın soyut alandaki üretimi küçümsemekte, hatta hafiflik olarak görmektedir ki, onun için asıl olan eylem olarak görünmektedir. Eylem ise, daha önceden ve başkaları tarafından yoğrularak doktrin haline getirilmiş felsefî bir çabanın hayata geçirilme kavgasıdır.[70]

Türkiye'de aydın Batı'dakinden farklı olarak bireyselleşememiştir. Kendi projelerini, düşüncelerini ifade etmek yerine, uyumlu kılma çabası içine girmiştir. Bu çerçevede aydınlarımız tepkilerini, davranışlarını benimsedikleri sıradan yurttaşlar gibi vermektedirler. Tek başına olmaktan çok kalabalığa karışarak, birey gibi davranmak yerine cemaatin içinden biri gibi saklanarak."[71]

Türkiye'de aydını belirleyen unsurlardan birisi de Batı'ya bakışı veya Batılılaşmasıdır. Öncelikle bir ihtiyaçtan kaynaklanan Batı ile temas, gittikçe aydınlar için tüm iktibasların yapıldığı bir hazineye dönüşmüştür. Türkiye'de aydın, Batılılaşırken ne Batı düşüncesini ve batılı kavramları tam anlamıyla tanıyabilmiş, ne de kendisinin bu süreçte nerede durduğunu anlayabilmiştir. Sadece Batılı kavramları veri kabul ederek almış ve bunların meşruiyetini kendi aslî referanslarından bularak sağlamaya çalışmıştır. Bu kavramların nasıl bir toplumsallığa denk geldiğini ve bütün mantıki sonuçlarını düşünmemiştir. Bu bakımdan "bilhassa aydınlarımız için Batı denilince çoğunlukla muhayyilede canlanan, girdapsız, engebesiz, tezatsız tek boyutlu bir kartpostal Avrupasıdır."[72] Aydınlarımız güç destekli bir Avrupalılaşma süreci içinde olmuşlardır. Bu konuda kendilerinin tercihleri pek tezahür etmemektedir. Aydınlar Avrupalılaşma konusunda "gazeteci üslûbuna benzer şekilde olayın daha çok operasyonel sonuçlarıyla ilgili görünmektedirler."[73] Bu çerçevede aydınlarımız, ifadeyi ağdalaştırmak, herkesin anlayamayacağı kelimelere başvurmak, başı sıkıştıkça yenilerini icat etmek, ecnebi lisanlardan bol bol kelime kullanmak[74] suretiyle bu zaafiyetini aşmaya çalışmıştır.

[68] Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İst., İnsan Yay., 1985, s. 54-55.

[69] Ahmet Turan Alkan, *Ateş Tecrübeleri*, 3. baskı, İst., Ötüken Yay., 1997, s. 293.

[70] M. Ali Kılıçbay, "Türk Aydınının Dünyasını Anlamak", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, s. 178-179.

[71] Ertuğrul Günay, "Aydınlar, Devlet ve Demokrasi", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, s. 511.

[72] M. Fatih Andı, "Frenk-i Bed Renk'in Avrupası ve Osmanlı", *İzlenim*, S. 30, 1996, s. 70.

[73] Ömer Çelik, "İnsanın Modern Kimliği", s. 17.

[74] Mümtaz'er Türköne, "Kılıçbay'ın Tanzimat'ından Aydın Sosyolojisine", *Türkiye Günlüğü*, S. 13, Ank., 1990, s. 128.

Sonuç:

Görüldüğü üzere Batı'da aydın, kendi tarihî ve sosyolojik şartları içerisinde doğal bir sürecin ortaya çıkardığı, önemli riskleri üstlenmiş bir portredir. Bu bağlamda aydının, Aydınlanma sürecinin bir sonucu olarak görülmesi gerekir. Batı'da yaşanan tarihî süreç içerisinde meydana gelen bir takım gelişme ve faktörler, aydınların ortaya çıkışında etkin bazı sebepleri oluşturmaktadır. Bu çerçevede eski feodal düzenin giderek yerini daha rasyonel, seküler bir yapılanmaya bırakması zikredilebilir. Bu, öncelikle bir zihniyet dönüşümünü işaretlemektedir. Aydınlanma öncesi dönemde yoğun bir şekilde kendisini hissettiren kilise hâkimiyeti, giderek nüfuzunu yitirecek, bunun bir sonucu olarak bilgi tekeli rahiplerin elinden çıkacak ve böylece "aydın" görünür olacaktır. Dolayısıyla aydınların öncülüğünde seküler ve rasyonel içerikli bir bilgi ve giderek dünya inşa edilecektir. Bu, açıkça kaynağını kendisinde bulan, aşkına başvurmayan hümanist bir tavırdır. Bu bağlamda Batı'da aydın konusu ele alınırken, din fenomeni daha çok olumsuz imalarıyla zorunlu uğrak noktalarından biri olmuştur. Nitekim kilise, eski bilgi sistemi ve referansını dönüştüren ilişkiler, aydının sosyolojik portresinde tartışılması gereken önemli konulardır.

Osmanlı'dan başlayan tarihsel süreç içerisinde ulemanın toplumsal konumu ve önderliğinin giderek zayıflamasıyla, bu rollerin Batılaşmanın getirileriyle birlikte farklı bir biçimde "aydın"da görünür olmasını sonuçlamıştır. Türkiye'de aydının gel-git yaşadığı en önemli nokta medeniyet ve paradigma farklılığına dayalı olarak, aydının tanım ve rollerindeki içerik farklılığıdır. Bu bağlamda Batılılaşma, Türkiye'de aydının içeriğinin belirlenmesinde en önemli faktör olmuştur. Bilhassa önce Osmanlı'da görünür olan otorite merkezli Batılılaşma, zaten bireyselliğe oldukça yabancı duran Türkiye aydınını belirlemiştir ki, aydının portresinde en önemli sorunsalı dinle ilişkisi oluşturmaktadır. Şüphesiz bunda aydın kavramının içinden çıktığı coğrafya ve içeriği oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu durum, Batı'da ve Türkiye'de aydının ortak noktası olarak görülebilir. Ancak Osmanlı'da devleti kurtarma gibi konjonktürel zorunluluk ve bunun getirdiği Batılılaşma, Batı'dan farklı olarak Türkiye'de aydının hem tanım ve içeriminde hem de fonksiyonlarında belirleyici olmuştur. Türkiye'de ulemanın bıraktığı alana ikame olunan aydın kavramı, bir oryantasyon sorununun açık tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kavramın içinden çıktığı coğrafyanın içerimleri, Türkiye özelinde tartışmalı alana tekabül etmektedir. Zira aydının taşıdığı temel karakteristiklerin farklı bir medeniyet diline tercümesi sorunu hala yaşanmaya devam etmektedir. Bu, hem aydının Türkiye'deki serüveni, hem de aydınla ilgili problemler üzerinden takip edilebilir. Bilhassa aydının Batı'da dinle ilişkisi ve bu ilişkinin aldığı form, Türkiye'de aydının dinî-sosyolojik portresinde çok önemli belirleyici bir rol oynamıştır

RELIGIOUS-SOCIOLOGICAL PORTRAIT OF INTELLECTUAL IN THE WEST AND TURKEY

Dr. Mustafa TEKİN*

Intellectual is a concept that appeared in West. There are many discussions on it. In this context, intellectual is a problem concept. This concept has historical and sociological dimensions. It is possible to say that church is compenent with determined the intellectual in West. Seperately also the historical process at intellectual's constitution (formation) in West is extremely related to social change. However in Turkey the intellectual has arised (appeared) as a result of process of westernization. This also is dimension of social portrait of intellectual in Turkey. The concept of intellectual is a problem of orientation. Specially relation between religion and intellectual in the West is important in portrait of intellectual in Turkey.

مفهوم المنورفي تركيا

نقش في هذا المقال عن مفهوم المنور كموضوع النقاش الفكري في تركيا و في العالم كله. هذا يمكن ان يُري في الكتب المقالات التي تتعلق بهذا الموضوع. نتحدث في هذا المقال عن المنور و تعلقه بالدين في تركيا و في الغرب من حيث العلم الجتماعي و تركزعلى موضوع المنور في تركيا خصوصا.

II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İSLÂM MECMUASI (1914-1918)

Mustafa BAKIRCI
S. Ü. Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi

Giriş

1908'de II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle başlayan dönem, o zamana kadar hiçbir dönemde görülmeyen geniş kapsamlı bir tartışma ortamının da oluşmasına zemin oluşturmuştur. Bu dönem, Osmanlı Devleti'nin siyasî ve sosyal bütünlüğünün korunabilmesi için yoğun bir "imâl-i fikr" içine girildiği; ortaya atılan düşüncelerin yayın organlarında büyük ölçüde dile getirilebildiği; renkli ve hareketli tartışmaların yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Niyazi Berkes'in ifadesiyle; "1700'lerde başlamış olan çağdaşlaşma bunalımının çözümlenecek bütün sorunları sanki bu 1908 ile 1918 arasındaki on yılın içine sıkıştırılmıştır."[1]

Kısaca; "Neden geri kaldık ve nasıl kurtulabiliriz?" sorularına verilen farklı cevapların tartışıldığı ve bu tartışmaların; İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi farklı fikir akımları içerisinde mâkes bulduğu bir dönem olmuştur II. Meşrutiyet. Bu akımların kendilerini ifade etme imkânı buldukları en önemli platformlar ise hiç şüphesiz dönemin; *İslâm Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Sırât-ı Müstakîm- Sebîlürreşâd*, *İctihâd* gibi dergileridir. Bu makalenin konusunu teşkil eden dergi ise; Halim Sâbit'in[2] idaresinde on beş günlük olarak 30 Kânûnusânî 1329 - 30 Teşrînievvel 1334 (12 Şubat 1914 – 30 Ekim 1918) tarihleri arasında, altmış üç sayı olarak yayınlanmış olan ve dönemin en önemli din sosyolojisi kaynaklarından birisi durumunda olan *İslâm Mecmuası*'dır.[3]

[1] Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul, 1973, s. 377.

[2] Halim Sâbit Şibay'ın hayatı ve düşünceleriyle ilgili olarak bkz. Birinci, Ali, "Halim Sâbit Şibay", *Tarihin Gölgesinde*, İstanbul, 2001, s. 50-72; Uyanık, Necmi, "Sarıklı Bir Türkçü Olarak Halim Sâbit (Şibay) ve Türk Milliyetçiliğindeki Yeri (1883-1946)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, nr. 5, Konya, 1999, s. 89-111.

[3] *İslâm Mecmuası* üzerine yapılmış çalışmalar: Erdoğan, Adil, *İslâm Mecmuası'nın Sistematik İndeksi,* Basılmamış Lisans Tezi, İÜEF, İstanbul, 1982; Çavdar, R. Tûba, *İslâm Mecmuası'nın Türk Dönemsel Yayını İçinde Yeri ve Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜBYYO, İstanbul, 1988; Güler, Ruhi, *İslâm Mecmuası (1914-1918) ve İçeriği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜSBF, İstanbul, 1995; Bakırcı, Mustafa, *İkinci Meşrutiyet Dönemi İslâm Mecmuası'nda Din Sosyolojisi Konularıyla İlgili Tartışmalar,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2001; Arai, Masami, "İslâm Mecmuası", *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çeviren: Tansel Demirel, İstanbul, 1994, s. 127-143 (Arai, ayrıca bu kitabın sonuna, derginin her sayısında yer alan makalelerle ilgili bir tablo eklemiştir. s. 190-204). Akpolat-

→

Dergide, çıkartılmasında kendisinin doğrudan etkisi/talebi olan ve dergide ele alınan tartışma konularında da belirleyici rol oynayan Ziya Gökalp (1875-1924)[4] başta olmak üzere, Halim Sâbit (Şibay) (1884-1946), Ahmed Agayef (Ağaoğlu) (1869-1939), Şeyhülislâm Musa Kâzım (1858-1920)[5], M. Şemseddin (Günaltay)[6] (1883-1961), Mehmet İzzet (1891-1930)[7], M. Şerafeddin (Yaltkaya)(1879-1947)[8], Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936)[9] gibi dönemin ünlü ilim ve fikir adamlarının yazıları bulunmaktadır.

→

Davud, Yıldız, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 45, Mart-Nisan 1997, s. 204-218; Çavdar, Tuba, "İslâm Mecmuası", *DİA*, Cilt: 23, İstanbul, 2001, s. 53, 54.

[4] II. Meşrutiyet döneminde, fikrî-siyasî bir çok konuda yazılar kalem alan Ziya Gökalp, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ve oturduğu siyasî-felsefî zemine ait yol göstericiliğiyle de kendinden çokça söz ettiren bir fikir adamı olmuştur. Bu yüzdendir ki, hayatı ve düşünce dünyasıyla ilgili bir çok çalışma yapılmıştır. Biz burada ancak birkaç çalışmanın ismini vererek iktifa edeceğiz. Daha geniş bilgi için bu çalışmalarda zikredilen kaynaklara bakılabilir. Heyd, Uriel, Ziya Gökalp, *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Ter: Cemil Meriç, İstanbul, 1980; Erişirgil, Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, İstanbul, 1984*; Ziya Gökalp Sempozyumu (23. 3. 1986)*, Diyarbakır, 1989; Korkmaz, Alâaddin, *Ziya Gökalp-Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri-,* İstanbul, 1994; Türkdoğan, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri,* İstanbul, 1998; Parla, Taha; yay. haz. Sabir Yücesoy, Füsun Üstel, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,* İstanbul, 2001; Yavuz, Kerim, "Ziya Gökalp'in Dinî Tutumu ve Din Anlayışı", *EAÜİFD*, S: 2, Erzurum, 1977, s. 211; Abdülkadiroğlu, Nuran, "Ziya Gökalp'te İslâmiyet Telâkkisi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, C: 23, S: 1-2, Ankara, 1985, s. 93-126; Günay, Ünver, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *EÜSBED*, S: 3, Kayseri, 1989, s. 223-237; Korlaelçi, Murtaza, "Ziya Gökalp'deki Pozitivist Etki", *EÜİFD*, S: 8, Kayseri, 1992, s. 59; Keskin, Mustafa, "Ziya Gökalp'in Üç Teklifinin (Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak) Türkiye Cumhuriyeti'nde Uygulanması", *EÜSBED*, S: 5, Kayseri, 1994, s. 69-75.

[5] Musa Kâzım Efendi, dört defa geldiği meşihat makamında toplam 5 yıl 1 ay 4 gün şeyhülislâmlık yapmıştır. Hayatı, dinî, siyasî ve felsefî görüşleri için bkz. *Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kâzım: Dinî, İctimâî Makaleler,* İstanbul, 1338 (Bu eser Ferhat Koca tarafından, *Külliyât: Dinî ve İctimâî Makaleler*, Ankara, 2002, sadeleştirilmiştir); Koca, Ferhat, *Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul, 2002; Tansuğ, Feryal, "II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılık ve Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi", *Doğu Batı*, Mayıs-Haziran-Temmuz, 1998, Sayı: 3, s. 120-132.

[6] M. Şemseddin Günaltay hem akademisyen hem de siyasetçi kimliğiyle hakkında çokça söz edilen bir kişi olmuştur. Günaltay, 16 Ocak 1949 tarihinde tek parti döneminin son hükümetini kurmuş ve on dört ay süreyle başbakanlık yapmıştır. Bkz. Altun, Fahrettin, "M. Şemseddin Günaltay", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-İslâmcılık*, İstanbul, 2004, Cilt: 6, s. 160-173.

[7] Hayatı ve düşünceleriyle ilgili olarak bkz. Değirmencioğlu, Mehmet Coşkun, *Mehmet İzzet (1891-1930): Hayatı, Eserleri, Sosyal Felsefe*si, Ankara, 1987; *Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi*, Ankara, 2002; Türkdoğan, Orhan, "Mehmet İzzet'in Sosyolojik Fikirleri", *Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1962),* Erzurum, 1963, s. 153-170; Değirmencioğlu, Coşkun, "Kriz ve Geçiş Döneminde Türk Düşüncesinde İki Çığır: Ziya Gökalp-Mehmet İzzet", *Türk Yurdu*, C: 11, S: 44 (390), Ankara, 1991, s. 66-70, "Mehmet İzzet", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Milliyetçilik*, İstanbul, 2002, Cilt: 4, s. 124-139.

[8] Müderrislik ve Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi'nde Kelâm dersleri okutmuş olan Yaltkaya, ilk Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin vefatı üzerine bu makama getirilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Bkz. Kazancıgil, Aykut, "Mehmet Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947), Hayatı ve Eserleri", *İlim ve Sanat*, S: 26, Ankara, 1989, s. 52-62.

[9] Rızaeddin b. Fahreddin'in hayatı ve düşünceleriyle ilgili olarak bkz. Türkoğlu, İsmail, Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin Öncülerinden Rızaeddin Fahreddin: (1858-1936), İstanbul, 2000; Özalp, Ömer Hakan, Rızaeddin bin Fahreddin: Kazan'la İstanbul Arasında Bir Âlim, İstanbul, 2001.

Derginin her sayısında Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler ve bunların tercüme ve tefsirleri yer almaktadır. Dergide yer alan diğer konu başlıklarından bazıları şunlardır: "Fıkıh", "İctimâiyat", "İslâm İctimâiyatı", "Kelâm", "Ahlâk", "Tasavvuf", "Hutbe", "Din Felsefesi", "Tarih", "İslâm İntibahı", "İslâm Kadını", "İktisat", "İslâm Havadisi". *İslâm Mecmuası*'nda yer alan makalelerin genelinde "örf", "hurafe", "ıslahat", "teceddüt", "terakki", "ictihâd", "ictimâ", "usûl-i fıkıh" gibi kavramlar anahtar rol oynamaktadır.

Derginin şiarı, "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" ifadesiyle derginin her sayısında yer almakta ve derginin yayınlanış amacı için şu ifadelere yer verilmektedir:

"*İslâm Mecmuası*, büyük Allah'ın yardımına dayanarak kalplerdeki fıtrî din ve iman hissinin inkişafıyla neşv ü nemâ bulmasına, din ve milliyet fikirlerine canlı, münevver bir cereyan verip Müslümanlık âlemi için mesut bir hayat hazırlamaya çalışacaktır."

Masami Arai, derginin şiarının "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" olarak ortaya koyulmasından hareketle derginin amacının lâikleşme değil, İslâm'ın yeniden canlandırılması olduğunu; milliyetçilerin İslâm'a ilişkin tutumlarını *Türk Yurdu*'nda[10] yeterince açıklığa kavuşturamadıklarını ve dolayısıyla İslam'da reform için yeni bir dergi çıkarma ihtiyacı hissettiklerini ifade eder.[11] İttihat ve Terakki'nin malî desteğiyle çıkartıldığı ifade edilen *İslâm Mecmuası*, daha çok modernist-İslâmcı ve Türkçü-İslâmcı şeklinde nitelendirilmiştir.[12]

İctimâî Usûl-i Fıkıh

Ünlü Fransız içtimaiyatçısı E. Durkheim tarafından temsil edilen sosyoloji ekolünün bir mensubu olan ve kendisini Durkheim'in manevî öğrencisi sayan Gökalp, 1909 tarihinden sonra Türkiye'de sosyoloji alanında büyük bir faaliyete girmiştir.[13] Bernard Lewis, bu dönem Osmanlı ilim ve fikir adamlarının hemen hepsinin ilham kaynağının Fransa olduğunu ve Türk mütefekkirlerin Fransız sosyoloji ekolüne neredeyse "vahiy" düzeyinde bir ilgi gösterdiklerini belirtir.[14]

[10] Milliyetçi bir çizgi takip eden *Türk Yurdu* dergisi, kendisiyle yoldaş olduğunu belirttiği *İslâm Mecmuası*'nın çıkışını ayrıntılı olarak duyurmuş ve dergiye destek vermiştir. *TY*, S.10, 23 Kânûnusânî 1329, (arka kapak).

[11] Arai, a.g.e., s. 127, 128.

[12] Birinci, Ali-Çavdar, Tuba, "Halim Sâbit Şibay", *DİA*, C. 15, s. 337; Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 202.

[13] II. Meşrutiyet döneminde sosyolojiye duyulan ilgi ve eğilimlerle ilgili olarak bkz. Toprak, Zafer, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul, 2001, Cilt: 1, s. 310-327.

[14] Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara, 1996, s. 230, 231.

Fıkıh ve Kelâm başta olmak üzere dinî ilimlerin, geleneksel anlayış ve kalıpların dışında, modern bir çerçevede yorumlanarak yeni bir din anlayışı oluşturulmaya çalışılmasının temel nedenlerinden birinin; dine, modernleşme sürecine katılmamızı kolaylaştıracak bir çerçeve kazandırmak ve ayrıca dinin, modernleşme karşısındaki direncini kırmak niyetine matuf olduğu anlaşılmaktadır. Sosyolojinin bilgi dünyasından yararlanılarak, sosyolojiyle yorumlanan bir İslâm anlayışı oluşturulmaya çalışılmasının da bu amaçla çok yakından bir irtibatı vardır.[15]

Ziya Gökalp'in 1914 yılında *İslâm Mecmuası*'nda neşrettiği "Fıkıh ve İctimâiyat" başlığını taşıyan bir makalesi ve ardından yayınladığı bir dizi makale dönemin bir çok ilim ve fikir adamını harekete geçirmiştir. II. Meşrutiyet döneminde gerek hukuk alanında, gerekse diğer alanlarda yapılan bir çok tartışmanın önde gelen isimlerinden birisi olan Ziya Gökalp'in *İslâm Mecmuası*'nda başlattığı, "İctimâî Usûl-i Fıkıh" tartışmasının, Osmanlı toplumunun kurtuluşu için aynı yıllarda ortaya koyduğu; "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" teziyle yakından irtibatlı olduğu açıktır. Ancak genel anlamda, Gökalp'in "İctimâî Usûl-i Fıkıh"a yönelik ortaya attığı ve temelde fıkıhla sosyolojinin, daha genel anlamda İslâm düşüncesiyle Batı düşüncesinin sentezine dayanan düşüncelerini, Osmanlı toplum hayatının tanzim ve terakkisi için öngördüğü bir çözüm yolu olarak değerlendirmek gerekir. Bu düşünce *İslâm Mecmuası*'nda Gökalp'le beraber Halim Sâbit ve Mustafa Şeref[16] gibi isimlerin de desteğini almıştır.[17]

"İctimâî Usûl-i Fıkıh" meselesi sadece *İslâm Mecmuası*'nda tartışılmamış; bunun yanında, İzmirli İsmail Hakkı, *Sebîlürreşâd*, C. XII, S. 292 (1330)-298 (1330)'da "Fıkıh ve Feteva" başlığı altında, talebe-i ulûmdan Iraklı A. K. imzalı bir şahsın sorduğu on iki suali cevaplandırmak üzere yedi makale kaleme almıştır.[18] Bu suallerin hepsi, aşağı yukarı ictimâî usûl-i fıkıh tartışmalarıyla ilgilidir. On ikinci sual, "İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mıdır?" şeklindedir. İzmirli bu soruyu yirmi madde halinde ele alıp cevaplandırmıştır.[19]

[15] Yıldırım, Ergün, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İstanbul, 1999, s. 112, 113; Türk modernleşmesinde dinin sosyolojinin bilgi dünyasından istifade edilerek yorumlanması çabasıyla ilgili olarak bkz. Mert, Nuray, *Lâiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul, 1994, s. 89-107; "Lâik Cumhuriyetin Resmi Bilimi: Sosyoloji", *Dergâh*, C. 3, sayı: 35, Ocak 1993, s. 17, 18.

[16] Konya mebusu ve Dârülfünûn Hukuk Şubesi İdare ve Âmme Hukuku muallimi olan Mustafa Şeref, konuyla ilgili olarak şu makaleyi kaleme almıştır: "İctimâî Usûl-i Fıkıh Nasıl Tesis Eder?", *İM,* C. 1, S. 6, 27 Cemâziyülevvel 1332/ 10 Nisan 1330, s. 162-166.

[17] Son dönem Osmanlı aydınının fıkıh ve sosyal bilimler arasında kurmaya çalıştığı bağlantı ve "ictimâî usûl-i fıkıh"la ilgili olarak bkz. Şentürk, Recep, "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S: 4, 2000, s. 133-171.

[18] Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Feteva", *SR*, XII, S. 292, 3 Nisan 1330 ;"Örfün Nazar-ı Şer'î'deki Mevkii", *SR*, XII, S. 293; "Amel-i Ehl-i Medine", *SR,* XII, S. 294, 17 Nisan 1330; "İcmâ, Kıyâs ve İstihsânın Esasları", *SR,* XII, S. 295, 24 Nisan 1330; "Fıkh-ı Zâhirî", *SR,* XII, S. 296, 1 Mayıs 1330; "İctihâdın Bâis-i Tevellüdü", *SR,* XII, S. 297; " İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *SR,* S. 298.

[19] Geniş bilgi için bkz. Şener, Abdülkadir, "İctimâî Usûl-i Fıkh Tartışmaları", *A.Ü.İ.F. İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1982, C. 5, s. 231-247.

Gökalp, "İctimâî Usûl-i Fıkıh" adlı makalesinde fıkıh ve sosyoloji arasında bağlantı kurmaya ve bu iki ilim arasında bir sentez oluşturmaya çalışır. Fıkhın kaynaklarının nass ve örf olduğunun altını çizen Gökalp, örfe ve örflerin fıkha ne yönde etkide bulunduğuyla ilgili içtimaî bir usûlün bugüne kadar neden tedvin edilmediğinin cevabını arar.[20]

Ancak Gökalp, sosyolojinin yakın zamanlarda müspet bir ilim olarak teşekkül etmeye başladığından, bu incelemelerin yapılmasının ve böyle bir ilmin ortaya konmasının geçmiş dönem için mümkün olmadığını ifade eder ve oluşturmayı düşündüğü bu ilim dalının ne sadece fakihler, ne de sadece sosyologlar tarafından başarılabilmesinin mümkün olmadığının; ancak iki sınıfın yardımlaşması sonucu tesis edilebileceğinin altını çizer.[21]

Gökalp *İslâm Mecmuası*'nda açtığı "İctimâî Usûl-i Fıkıh" tartışmasında yalnız kalmaz. Derginin beşinci sayısında, derginin müdürü Halim Sâbit, Gökalp'in görüşlerini destekleyen bir yazı kaleme alır ve bu yazısında örfün; "Müslümanların hayat ve maişetlerinde, ahlâk ve sîretlerinde tecelli eden içtimaî vicdandan ibaret olduğunu" ifade ettikten sonra şeriatın nassa verdiği ehemmiyet kadar, örfe de o derece ehemmiyet verdiğini belirtir.[22]

Halim Sâbit bir sonraki yazısında müçtehitlik meselesini ele almakta; müçtehitlik ve içtihadın şartlarına yönelik dikkat çekici tanımlamalarda bulunmaktadır:

"Anlaşılıyor ki müçtehitler yalnız ilimlerinin çokluğuyla temeyyüz etmiş kimseler değildir. Müçtehit tanınmak için mensup olduğu içtimai zümrenin bütün örflerini ve millî irfanını kendinde cem etmek lâzımdır. Halk, örflerini ve millî irfanı temsil etmeyen kimsenin müçtehit olduğuna inanmaz...

Demek oluyor ki, müçtehit olmak için sadece öteden beri "içtihat şartları" diye gösterilen şeyleri haiz olmak kâfi değildir. Efkâr-ı umumiye âlimi müçtehit tanımak için onun ilmi ihatasından ziyade millî vicdana makes olup olmadığına bakar. Millî örflere makes olup hükümler istihraç edebileceğine itimat olunan kimselerin ale'l-ıtlak müçtehit olduğuna inanır.

Görülüyor ki müçtehitlik sırf ilmî bir mahiyeti haiz değildir; millî vicdana makes olmak da içtihadın şartlarındandır."[23]

İctimâî İlm-i Kelâm

İslâm Mecmuası'nda İslâmî ilimlerle sosyolojiyi sentez etme çabası, Gökalp'in "İctimâî Usûl-i Fıkıh" başlığı altında yaptığı fıkıh ve sosyolojiyi sentez etme

[20] Gökalp, "İçtimâi Usûl-i Fıkıh", *İM*, C. 1, S. 3, 14 Rebiyülevvel 1332/ 27 Şubat 1329, s. 84.

[21] Gökalp, a.g.m., s. 84-86.

[22] Halim Sâbit, "İctimâî Usûl-i Fıkıh: Gökalp Bey'in Bu Unvan ile Yazdığı Makale Münasebetiyle", *İM*, C. 1, S. 5, 13 Cemâziyülevvel 1332/ 27 Mart 1330, s. 146.

[23] Halim Sâbit, "İcmâ, Müctehid, İctihâd", *İM*, C. 2, S. 21, 26 Rebiyülevvel 1333/ 29 Kânûnusânî 1330, s. 533, 534.

çabasıyla sınırlı kalmaz. Belki de Gökalp'in ve yazdığı makalelerin kaynaklık ettiği bir başka sentez denemesi "İctimâî İlm-i Kelâm" başlığı altında M. Şerafeddin tarafından gündeme getirilir. Esasen Batı dünyasında meydana gelen birtakım değişiklikler ve özellikle Aydınlanma sonrası dinî değerlere ve inançlara yönelik sorgulamalar, son dönem Osmanlı ulemasının da İslâmî ilimlere yönelik yeni değerlendirmeler yapmalarına sebep olmuş ve bu meyanda özellikle fıkıh ve kelâm ilmine yönelik yeni görüşler ortaya atılmıştır.

M. Şerafeddin "İctimâî İlm-i Kelâm: Cenâb-ı Hak Bilinmez, Sezilir" başlığı altında kaleme aldığı makalesinde İslâm kelâm ilmi ile Batı sosyolojisini (Durkheimci ekolü) terkip ve telif etmeye çalışır.[24] Makalesinde önce kelâm ilminin bağımsız bir ilim olarak ortaya çıkışı, gelişimi ve daha sonraları ortaya çıkan çeşitli kelâm mezhepleri üzerinde duran Şerafeddin, daha sonra önceki mütekellimlere ve kelâm ilmine yönelik eleştiriler yöneltir ve bu ilmin başkalarına olmadığı gibi mütekellimlere de bir fayda sağlamadığını ifade eder.[25]

M. Şerafeddin, İctimâî İlm-i Kelâm'la ilgili kaleme aldığı makalesinde, "Bütün kudsiyetlerin ruhu, mevlidi ictimâdır" diyecek kadar ileri gider ve bu iddiasına delil olarak; evlilikten doğan mahremiyet, hac, cemaatle kılınan namaz vb. dinî birliktelikleri gösterir.[26]

M. Şerafeddin "Ulûhiyyetin Sûret-i Telâkkisi Eşkâl-i İctimâiyyeye Göre Değişir" alt başlığını kullandığı yazısında ise; cahiliyye, asr-ı saadet ve itikadî ekoller dönemlerini ele alarak, inançların şekillenmesinde toplumun rolünü ve etkisini izah etmeye çalışır. Konunun izahında cahiliye Araplarının inanç dünyalarını ele alan yazar; o dönem insanlarının sahip oldukları içtimaî hayatla (kabile ve haram aylarda da bir nevi cemiyet hayatı), sahip oldukları inanç (hem puta tapmaları hem de tek Tanrı inancına sahip olmaları) arasında bağlantı kurar.[27]

Dinî Islah Düşüncesi

İslâm Mecmuası'nda dinî ıslah düşüncesiyle ilgili kaleme alınan yazılara ve görüşlere geçmeden önce, Rusya'daki yenilikçi hareketin Osmanlı fikir hayatındaki dinî ıslah düşüncesinde önemli etkisinin olduğunu belirtmek gerekir. 1908'den itibaren Yusuf Akçura (1876-1935), Hüseyinzâde Ali (1864-1941), Ayaz İshaki (1878-1954), *İslâm Mecmuası*'nın müdürü Halim Sâbit (Şibay) ve yine derginin yazarlarından Ahmed Agayef (Ağaoğlu) gibi fikir adamları Kazan, Kırım ve Azer-

[24] Bkz. Şentürk, Recep, *Modernleşme ve Toplumbilim*, İstanbul, 1996, s. 150, 151; Özervarlı, M. Sait, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İçtimai İlm-i Kelâm"ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 3, 1999, s. 157, 158.

[25] M. Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm: Cenab-ı Hak Bilinmez, Sezilir", *İM*, C. 2, S. 15, 30 Zilhicce 1332/ 6 Teşrînisânî 1330, s. 434-436.

[26] M. Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm", *İM*, C. 2, S. 18, 13 Sefer 1333/ 18 Kânûnuevvel 1330, s. 490, 491

[27] M. Şerafeddin, "İctimâî İlm-i Kelâm", *İM*, C. 2, S. 19, 27 Sefer 1333/ 1 Kânûnusânî 1330, s. 506, 507; Ayr. bkz. Özervarlı, a.g.m., s. 162.

baycan'dan İstanbul'a göç etmişlerdir. Bu kişiler hem dinî ıslah düşüncesinin hem de milliyetçilik anlayışının gelişmesinde etkili olmuşlardır.[28]

Bir çok Müslüman düşünürün on dokuzuncu yüzyılda ortaya koyduğu, "kaynaklara dönüş" olarak nitelendirilen; İslâm'ın aslî kaynakları olan Kur'ân ve sünnete dönülmesi ve bu kaynakların "yeni bir usûl" çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiği; Asr-ı Saadet'le, yaşanılan zaman arasındaki İslâm kültürünün sorgulanması ve İslâm'ın Asr-ı Saadet'teki saflığına döndürülmesi gerektiği görüşü *İslâm Mecmuası*'nda belirgin şekilde yer almıştır.[29] Bu düşüncelerin dile getirilmesinde Cemâleddin Afgânî ve Muhammed Abduh'a müstesna bir yer verildiğini görüyoruz.

M. Şemseddin, Afgânî'ye övgüler yağdırdığı, Osmanlıdaki ilim ve fikir adamlarına karşı ağır eleştiriler yönelttiği yazısında, Afgânî'nin ulemaya ve vüzeraya bütün tehlikeleri anlattığını hatta halifenin huzuruna kadar çıktığını ancak olumlu bir sonuç alamadığını belirtir. Çünkü herkes ve özellikle de şeyhülislâm, makamını kaybetmenin endişesine düşmüştür. Dolayısıyla Afgânî, kendisine karşı gösterilen bu olumsuz tavır karşısında İstanbul'u terk etmek zorunda kalmıştır.[30]

M. Şemseddin'in Afgânî'yi öven yazılarında göze çarpan en belirgin husus; Afgânî'nin dinle ilgili ortaya koyduğu tavırdır. Buna göre Afgânî, İslâm'ın ilk devirlerindeki şaşaasının ve parlaklığının sebeplerini iyi bilen, dolayısıyla buna bağlı olarak bugün âlem-i İslâm'ın neden çöküş içerisinde olduğunun sebeplerini de görebilen birisidir. Önerdiği çözüm yolları da çok açıktır; öncelikle Müslümanların içinde bulunduğu miskinlik ve uyuşukluktan kurtulmaları ve inandıkları dini de hurafe ve bidatlerden temizlemeleri gerekir. M. Şemseddin'e göre Afgânî, bu düşüncelerin tohumlarını atmış ve ölümünden sonra en yakın takipçisi ve talebesi olan Muhammed Abduh, hurafelerin İslâm'a verdiği zararın farkında olan, hurafeperestleri susturabilecek güçte ve hakiki dini meydana çıkarmak lüzumunu idrak eden biri olarak ortaya çıkmıştır.[31]

M. Şemseddin yazısının devamında şu hususları dile getirir:

[28]Kanlıdere, Ahmet, "Rusya Türklerinin Osmanlı Fikir Hayatındaki Etkileri: Dinî Islah Düşüncesi ve Türkiye'deki Yankıları", *Osmanlı,* Ankara, 1999, C. 7, s. 510, 511.

[29]Çağdaş İslâm Düşüncesi'nde yer alan hurafe, tasavvuf, kaynaklara dönüş vb. kavramlarla ilgili değerlendirmeler için bkz. Kara, İsmail, "Tarih ve Hurafe", *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul, 2003, s. 75-109; "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar", a.g.e., s. 358-385; Son dönem Osmanlı aydınlarının dinî düşüncede öze dönüş arayışlarıyla ilgili örnek metinler için bkz. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Siyaset ve Değer Tartışmaları*, (Editör: Ferhat Koca), İstanbul, 2000, s. 381-399.

[30] M. Şemseddin, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri (2)", *İM,* C. 1, S. 4, 28 Rebiyülevvel 1332/ 13 Mart 1330, s. 112. Cemâleddin Afgânî'nin hayatı ve İstanbul'da kaldığı yıllarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Karaman, Hayreddin, "Efgani, Cemaleddin", *DİA*, C. 10, s. 456-466; Türköne, Mümtazer, *Cemaleddin Afgani*, Ankara, 1994.

[31] M. Şemseddin, a.g.m., s. 112.

"Din namına ortaya atılan hurafeler Müslümanları ezdikçe, onlar için hakk-ı hayat yoktur, hakk-ı beka mefkûddur. Çünkü hurâfat yaşatmaz öldürür. Bu iddiayı teyit için Çin'de, Hind'de, Afrika'da, Avrupa'da can çekişen Müslümanların, yürekleri parçalayan perişan hallerini tasvire; bilmem ki lüzum var mıdır?"[32]

Ancak M. Şemseddin, "Müslümanlar için dinî bir değişime katî bir ihtiyaç vardır" sözünün yanlış anlaşılmaması gerektiğini de belirtir. Evet Müslümanlar için dinî bir değişime ihtiyaç vardır ama bu herkesin kafasına göre yapacağı bir değişiklik ve yeni bir din ortaya koymak demek değildir. Bu değişimin temel esasları; dini hurafelerden arındırmak, dinden, yosunlu kafaların tortu hayallerini ayıklamak, Asr-ı Saadet'teki Müslümanlığa dönmek ve ashâb-ı kirâmın gittiği yoldan gitmektir.[33]

Ona göre bugünün Müslümanları Hz. Peygamber'in getirdiği dinin esaslarını unutmuşlar, din adına mitolojik devrin hurafelerine sarılmışlardır. Bu gibi hurafeleri birer birer ayıklamak, İslâm'da temellerinin olmadığını ortaya çıkarmak, hakiki dinin yüce esaslarını ihya etmek ve İslâmiyet'i Asr-ı Saadet'teki sadeliğine döndürmek zarureti vardır. Aksi takdirde Müslümanlar için terakki kapılarının açılması mümkün değildir.[34]

İslâm Mecmuası'nın altıncı sayısında Ahmet Aksekili'nin, Reşid Rıza'dan, mezheplerin telfiki ve birleştirilmesi ile ilgili tercüme ettiği eser tanıtılmakta ve ısrarla okuyucuya tavsiye edilmektedir. Dergi yazarları tarafından da tümüyle benimsendiği anlaşılan eserin içerdiği konular şu şekilde özetlenmektedir:

"İslâmı saffet-i asliyesine irca etmek, bütün Müslümanların Asr-ı Saadet'te olduğu gibi her ihtiyaçlarını şunun bunun kavlinden değil, Kitâb-ı Kerîm ile Sünnet-i Nebeviyye'den almaları lâzım olduğunu göstermektedir. Bunun için Asr-ı Saadet'teki Müslümanların din ve dünya işlerinde ne suretle hareket ettikleri gösteriliyor; sonra da Müslümanların zihinlerine yerleşmiş olan bir çok akidelerin dinden olmayıp hurâfat olduğu izah olunuyor; daha sonra bâb-ı ictihâdın erbâb-ı iktidar için kıyamete kadar açık olduğu edille-i nakliye ve akliye ile isbât olunuyor..."[35]

Müslümanların içinde bulunduğu şartların ve gerileme sebeplerinin söz konusu edildiği bütün yazılarda "hurafe" kelimesine rastlamak mümkündür. Dergi de "Ulemâ-yı Kirâm Hazerâtına Lozan'dan bir Hitâb" adıyla bir yazısı bulunan; Dâru'l-fünûn İlâhiyat Şubesi mezunlarından Hoca Şir İdris, Ayasofya Camii'nde dinlediği Kurban Bayramı vaazıyla ilgili şunları söyler:

[32] M. Şemseddin, a.g.m., s. 112.
[33] M. Şemseddin, a.g.m., s. 112, 113.
[34] M. Şemseddin, a.g.m., s. 113, 114.
[35] "Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i", *İM*, C. 1, S. 6, 27 Cemâziyülevvel 1332/10 Nisan 1330.

"Kemâl-i esefle hacâletle itiraf ediyorum ki burada vaaz nâmına dinlediğim sözlerin kâffesi, değil tekmil âlem-i İslâm'ın matmah-ı enzarı koca Türkiye'nin payitahtı olan muazzam İstanbul'un en büyük ve en mübeccel camiinde; kürre-i arzın en muzlim köşesi ve en vahşi ahalisi nerede ise onların bile mabed nâmına ittihaz edecekleri bir küçücük binada vaaz nâmı altında söylenmeyecek, söylenmesinden hakikaten ar olunacak kadar hurâfât ve mâlâyâniden ibaret idi. Okunan hutbe de senelerden belki de asırlardan beri tekrar edile edile çürümüş, eskimiş, faydasız belki pek çok zararlı bir takım musanna ve müretteb cümlelerden, ekâbir-i din ve ümmet hakkındaki ruhsuz, lüzumsuz methiyelerle zât-ı şahane hakkındaki asıl ve esastan ârî elkâbdan mürekkeb elfâz kalabalığı ve lâf gürültüsünden ibaret idi."[36]

M. Şemseddin, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mazdeizm, Budizm gibi dinlerin İslâm'a olan tesirlerinden bahisle, sert bir tasavvuf eleştirisine yönelir:

"Hıristiyanların azizlerine mukabil, İslâm'da da bir çok veliler türedi. Bunlar, mertebe-i nübüvvet fevkine çıkarılacak derecede hürmete mazhar oldular. İslâm'a Sabiîlik, fetişlik, putperestlik... gibi iptidaî dinlerden de bazı ananeler intikal etmiş ise de, en çok tesir ve nüfuz, büyük birer medeniyet doğuran bu dört dine aittir. Bütün bu tesirler tahtında saffet-i asliyesini kaybeden İslâmiyet, büsbütün başka bir şekil aldı:

Müslüman dünyasının her tarafında velilik, şeyhlik pek ziyade revaç buldu. Mezarlara perestij edilmek âdeti türedi. Müzeyyen türbelerin, zengin tekkelerin mazhar oldukları rağbet, hayatî müesseseleri söndürdü. Bütün kutsiyet ölülere tahsis edildi. Şeyhlere karşı gösterilen teslimiyet mefkûreleri dondurdu.

Herkes Kur'ân'ı unutarak, dedelerin kerametiyle meşgul oldu. Meczupların, abdalların gayr-i iradî hareketlerinden ahkâm çıkarılmaya başlandı. Kutsiyet mezarlara, elbiselere kadar teşmil edildi. Mefkûreler ölmüş bir adamın külâhından şifa ve şefaat bekleyecek kadar dumura uğradı. Türbelere kurbanlar nezir etmek, kabirlerden hacetler dilenmek levâzım-ı imandan sayıldı. Halk, mezar parmaklıklarına sürünmeyi vesile-i gufrân addedecek bir hale indi.

Âlem-i İslâm'da mazi perestlik, bütün manasıyla din yerine kaim oldu. Eski bir zamanda gelmiş olmaktan başka meziyetleri olmayan bir takım adamların sözleri, nass-ı Kur'ân veya hadîs-i Resûl derecesinde hürmet ve itaate şayan görülmeye başlandı.

Menkulâta bu derece merbutiyet, kuvve-i mefkûreleri söndürüyor, muayyen ve malûm mücellidât haricinde düşünmek küfür sayılıyordu. Yeni hayatın yeni ihtiyaçlarını tesviye etmek için, Furkân-ı Mübîn veya hadîs-i nebeviyeye müracaat edileceğine, eski kitabelere bakılıyordu.

[36] Hoca Şir İdris, "Ulemâ-yı Kirâm Hazerâtına Lozan'dan bir Hitâb", *İM*, C. 1, S. 3, 14 Rebiyülevvel 1332/27 Şubat 1329, s. 88.

Bu kitabelerde yeri bulunmayan her şey fena görülüyor, fâili fısk veya küfürle itham ediliyordu. Din de hakimiyet Kur'ân ve hadisten çıkmış, lâlettayin birtakım adamların düşüncelerine inhisar etmişti.

Hayatlarında fısk ve hatta küfür ile itham edilen bir çok zevat, öldükten sonra büyük bir nüfuz kazanıyordu. Bazen bunun aksi de görülüyordu: Hayatta mertebe-i velâyete çıkarılmış olanlardan birçoğu, öldükten sonra en ağır teşniata bihakkın hedef oluyorlardı."[37]

Tasavvufa yönelik bir diğer eleştiri yazısı da Rızaeddin b. Fahreddin tarafından kaleme alınır. Rızaeddin b. Fahreddin "Tevhid" başlığını taşıyan yazısında konuyla ilgili şu hususlara temas etmektedir:

"Allah Teâlâ Hazretlerinden başkaları hakkında, gerek melek ve gerek insanlar, gerek cin ve şeytanlar, hülâsa kimler olursa olsun bunlar hakkında gizli ve aşikâr işleri siliyorlar ve gönüllere muttali oluyorlar, belâları def, hastaları şifâyâb ediyorlar, ikbal ve idbar hususlarında tasarrufa malik bulunuyorlar ve müşkül işlerin vukuunda yardım kılıyorlar diye itikat edenler şu zevatı Allah Teâlâ'ya şirk ittihaz etmiş ve bu hususta şirk erbabının yollarından gitmiş olurlar. Fark şu kadar ki müşrikler bu vasıtalarını "vesen", "sanem" ve "ilâh" isimleriyle tabir ettikleri halde bunlarda kendilerinin vasıtalarını "veli", "hâce", "seyyid", "şeyh", "kabir", "meşhed"... gibi isimler ile yad ederler. Halbuki itibar isme ve tabirlere değil, belli ki işlerin hakikatinedir. "Hamr"a "su" demekle onu içmek helâl olmaz. Fakat bazen Allah Teâlâ'nın gayb âlemini resullerine bildirmesi mümkündür; lâkin bu hususî hallerden istidlâl ile "bütün resuller gaybı biliyorlar" diye umumî bir hüküm çıkarmak caiz olmaz. A' râf: 177; Neml: 66; Cin: 21. ayetleri şu sözlerimize delil olabilirler.

Şeyhler zihinden geçen fikirleri, uzaklardaki, hatta kabirlerdeki müritlerinin hallerini bilsin ve levh-i mahfûzu okusun, hayır ve şerre tasarruf etsin de, Fahr-i kâinat Efendimiz "ifk" hadisesinde işin aslını bilemeyerek kederlensin hatta bazı kadınlara müracaata mecbur olsun, imiş! Müteşeyyihler iblis ve şeytanları bilip dursunlar da Lût Peygamber kendi evindeki misafirlerin melek olduklarını bilemesin de korksun, imiş!

Eğer keramet ve ruhanî tasarruf ile felâketleri def ve zararları ref etmek kabil olaydı Resulü Ekrem Hazretleri (s.a.v) evvelki Müslümanları Habeşistan gibi gurbet yerlerine hicret mecburiyetinden kurtarır ve kendileri de "gar"a girip ihtifaya, Mekke'den hicrete lüzum görmez, muharebe esnalarında zırhlar giymez, silâh takınmaz, hendek kazmaya bizzat iştirak etmezlerdi.

Dua ve istigase, tevessül ve istimdat etmek, türbelerde rüku ve secdeler kılmak, kurban boğazlamak gibi şeyler bazı kimselerce ibadet sayılıyor. Fakat ağaç ve taşlara yahut hayvan ve çeşmelere ibadet suretinde tazim yahut veli olduğu

[37] M. Şemseddin, " İslâm'da İnhitat ve İntibah-I", *İM*, C. 3, S. 32, 16 Ramazan 1333/16 Temmuz 133, s. 710-713.

itikat edilen kimsenin kabri önünde rüku ve secde etmek veyahut kurban kesmek ve onun ismine nezir edip hacet ve muratları istemek ve başına gelen felâket ve hastalıklardan halâs olmayı niyaz eylemek... bütün bu ameller ister mezkûr velinin bizzat mutasarrıf ve muktedir olduğu düşünülerek ister mezkûr veliye yalvarmaktan dolayı Allah Teâla razı oluyor diyerek olsun hepsi ve hepsi ibadet hususunda şirktir."[38]

İslâm ve Asır Terbiyesi

İslâm Mecmuası'nda, İslâm terbiyesi ve ahlâka dair ilk yazı Gökalp tarafından kaleme alınmıştır. Gökalp'ten başka Kâzım Nâmi ve Besim Atalay'ın da din ve ahlâka dair yazıları bulunmaktadır.

Gökalp yazısında, özellikle okullardaki ders müfredatı ve bu müfredat içerisinde çocuklara verilen ve verilmesi gereken terbiye üzerinde durur. Okullardaki müfredat incelendiğinde terbiyede üç türlü gayenin takip edildiği görülmektedir: Türklük, İslâmlık ve muasırlık.[39]

Gökalp, Tanzimat'tan evvel çocuklara İslâm terbiyesinin verildiğini ancak Tanzimat'tan sonra memlekete asır terbiyesinin de sokulmaya çalışıldığını belirtir:

"Bidayette bu iki terbiye arasında büyük çarpışmalar oldu. Yeniçerinin yerine Nizâm-ı Cedîd'i ikame etmek küfür sayıldı. Avrupa kisvesini taklit etmek dinsizlik suretinde görüldü. Mekteplere resim, Fransızca gibi derslerin ithaline itirazlar edildi. Arzın küreviyeti, güneşin istikrarı gibi hükümler, nakle mugayirdir denildi. Tecrübeten ve aklen sabit olan bu hakikatleri teyit için nakli deliller aramaya ihtiyaç mess etti."[40]

Ancak asır terbiyesinin yer etmeye başlamasıyla bu sefer de İslâm terbiyesinin ehemmiyetini kaybetmeye başladığına dikkat çeker Gökalp. Halbuki okul müfredatlarında dinî dersler kemiyet itibariyle mühim bir yer tutuyorlardı. Gökalp, İslâm terbiyesinde yaşanan bu gerilemenin kemiyet açısından değil keyfiyet açısından değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü; "Dinî dersler canlı bir surette okutulmuyordu. Din muallimleri ilmî hakikatlere hâlâ bidat nazarıyla bakıyor, bu suretle talebenin itimadını kayıp ediyordu. Bundan başka dinî terbiyede ilmî usullerin tatbikine de henüz başlanmamıştı.[41]

Gökalp, bu durumun düşünce hayatına nasıl yansıdığına dair şu yorumu yapar:

"İşte böyle bir zamanda idi ki Türk-İslâm âleminin duçar olduğu karışıklıklar ve bunları takip eden felâketler (Türk Milleti) ve (İslâm beyne'l milliyeti) nam-

[38] Rızaeddin b. Fahreddin, "Tevhid", *İM*, C. 1, S. 2, 30 Rebiyülevvel 1332/13 Şubat 1329, s. 37-39.

[39] Gökalp, "İslâm Terbiyesi: Terbiyesinin Mahiyeti" , *İM*, C. 1, S. 1, 16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânûnusânî 1329, s. 14.

[40] Gökalp, a.g.m., s. 15.

[41] Gökalp, a.g.m., s. 15.

larıyla iki canlı mefkûrenin tecellisine sebep oldu. Bugün musibetlerin darbesiyle uyanan genç zekâlar hezimetimizin mesuliyetini terbiyedeki mefkûresizliğimize atfediyorlar. Diyorlar ki: Biz gençlerimize ne millî terbiye, ne de dinî terbiye vermek istemedik. Halbuki fertleri mukaddes gayeler için ölmeye sevk eden duygular din ve milliyet hislerinden ibarettir. Biz çocuklarımıza Türk ve İslâm terbiyeleri vermediğimiz gibi asır terbiyesi de vermedik. Çünkü asır terbiyesinin gayesi en müterakki milletlerin imal ve istimal ettikleri aletleri bizim de yapabilmemiz ve kullanabilmemizdir."[42]

Özetle Gökalp, İslâm, Türk ve asır terbiyelerinin birbirine yardımcı ve tamamlayıcı terbiyeler olduğunu ve her üç terbiyenin de gençlere mutlaka verilmesi gerektiğini ifade eder ve ekler: "Bu üç terbiye biri birinin muavini ve mükemmili olmakla mükelleftirler. Halbuki salâhiyetlerinin daireleri ve bu dairelerin makul ve muhik bir surette tayin ve tahdit edilmezse yekdiğerine muarız ve muhasım olabilirler.[43]

Kâzım Nâmi'de "Dinî Terbiye" başlıklı yazısında İslâm âleminin yaşadığı olumsuzlukların, imanî terbiyenin asırlardan beri ihmal edilmiş olmasından, yanlış telâkkilerden, lüzumsuz ve zararlı şekillere ehemmiyet verilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.[44] Kâzım Nami çözüm olarak şunu önerir:

"Avâm-ı halkın temeyyüz, fakat kâfi olmayan ictimâî fâideleri istihsale vasıta ittihaz edebilecek münevver, imanlı, en hakiki manasıyla mütedeyyin bir sınıfa muhtacız. Bu sınıf yalnız medreselerde veya Dârülfünûn İlâhiyat şubesinde yetişecektir. Sarıklı sınıfın terbiye ve tenviri kâfi değildir; memlekette az çok mühim vazifeler görecek bütün fertlerden müteşekkil imanlı ve münevver bir sınıf isteriz. İş bu noktaya gelince, umum mekteplerde dinî terbiyeye büyük, pek büyük bir ehemmiyet verilmek lâzımdır. Unutmamalıyız ki İslâm dini muzır taassuplar, medeniyet ve terakkiye düşman akideler tevlid etmekten pek uzaktır... Din bazı fertler elinde yüksek menfaatler celbi için alet ittihaz edilmeyerek, sırf hissî bir surette telkin olundukça hiçbir mazarrat husule getirmez; İslâm dini işte bu büyük fazileti haizdir. O halde bu esas dahilinde verilecek dinî terbiyenin bizler için ne kadar celî fâideler tevlid edeceğini teslimde asla tereddüt etmeyiz.

Biz şimdiye kadar terbiyeyi, maatteessüf, pek yanlış anladık ve tabiî hiç tatbik edemedik. Mekteplerde "Kur'ân-ı Kerîm"i okumaya, namaz surelerini ve ilm-i hâli basma kalıp ezberlemeyi dinî terbiye için kâfi gördük ve görüyoruz. Artık bu pek mahdut zihniyeti izale etmek lâzımdır. Halkın vicdanının en derin ve keşf olunmaz yerlerinde yaşayan imanı ikaz ve tenvir etmek, ondan en büyük

[42] Gökalp, a.g.m., s. 15.

[43] Gökalp, a.g.m., s. 16.

[44] Kâzım Nâmi, "Dinî Terbiye", *İM*, C. 1, S. 1, 16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânûnusânî 1329, s. 18.

içtimaî faziletleri istihsale çalışmak vatan evlâdının terbiye ve talimiyle tavazzuf edenler üzerine farzdır."[45]

Ahmed Besim de yazısında, İslâm âleminde ahlâka dair yazılan eserleri eleştirmektedir. İslâm âleminde şimdiye kadar ahlâka dair eser yazan kişiler, eski Hint ve Yunan ahlâk nazariyelerinden esinlenerek ve bunları esas alarak bu eserleri kaleme almışlardır.[46]

Ahmed Besim, Ahlâk ilminin gelişmemesine, İslâm ulemasının asırlardan beri Fıkıh ve Kelâm ilmiyle meşgul oldukları halde, vicdaniyat ve ahlâkiyata gereken önemi vermemiş olmalarını sebep göstermektedir.[47]

Din ve Terakki

Dönemin fikir hayatında en netameli kavramlardan birisi hiç şüphesiz "terakki" kavramıdır.[48] Ortaya koyulan bütün sosyo-kültürel ve siyasal projelerin ortak paydası "muasırlaşma" ve bu hedefe ulaşmanın büyülü kavramı ise "terakki"dir.[49] Özellikle de Batılı düşünürlerin ortaya attıkları İslâm dininin terakkiye mâni olduğu, İslâm âleminin geri kalmasına sebep olan şeyin "İslâm" olduğu şeklindeki iddia, din-terakki eksenli bir tartışmayı da gündeme getirmiştir.

İslâm Mecmuası da dönemin "terakki" tartışmalarının dışında kalmaz. Şeyhülislâm Musa Kâzım "İslâm ve Terakki" başlığı altında bir dizi yazı kaleme alır. Ona göre İslâm dünyasındaki çöküşe sebep olan unsurlardan birisi istibdattır. İslâm kesinlikle terakkiye mâni değildir ve üstelik bir milletin terakki etmesi ve medenileşmesi için bütün prensipler İslâm dininde mevcuttur:

"Edyân-ı mevcûde içinde dîn-i İslâm kadar ahlâkî, içtimaî, idarî, siyasî esaslara istinat etmiş bir din daha mevcut olmadığı, bu dinin ahkâm-ı asliye ve fer'iyesine vâkıf taraftarân-ı hakikat olan zevatın malûmlarıdır. Fakat bir çok asır-

[45] Kâzım Nâmi, a.g.m, s. 19, 20.

[46] Ahmed Besim, "Ahlâk ve Din", *İM,* C. 1, S. 10, 24 Recep 1332/5 Nisan 1330, s. 315.

[47] Ahmed Besim, a.g.m., s. 316, 317.

[48] II. Meşrutiyet Dönemi'nde "terakki" kavramı etrafında teşekkül eden tartışmalardan *Sebîlürreşâd* ve *İctihâd* dergilerinde yer alanlarından bazı başlıklar şöyledir: Halil Fahreddin, "Din Mâni-i Terakki Değildir", *SR*, C: 1-8, S: 21-203, 1912, s. 406-407; A. Feridun, "Kadınlarımızı Kollarımıza Takmakla Terakki Edemeyiz", *SR*, C: 11, S: 278, 1914, s. 279; Mustafa Sabri, "Terakki Edelim Fakat Müslüman Kalmak Şartıyla", *SR*, C: 17, S: 431-432, 1919, s. 113-115; İsmail Hakkı (Milaslı), "Milletlerin Terakkisinde Elif-Bâ'nın Hissesi", *SR*, C: 17, S: 413-414, 1919, s. 119-122; "Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar, Biz Ne İçin Terakki Edemiyoruz", C: 17, S: 427-428, 1919, s. 86-88; Mehmet Akif, "Mev'iza: Müslümanların Terakkileri İslâm'a Sarılmalarına Bağlıdır", *SR*, C: 18, S: 465, 1920, s. 267-271; Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", *SR*, C: 21, S: 544-545; 546; 547-548; 549-550; 551-552; 553-554, 1923, s. 187-189; 203-205; 3-7; 21-22; 36-38; 52-53; Ha. Sin., "Terakki Yolları ve Çareleri", *İ*, S: 70; 71; 72, 1913, s. 1525-1528; 1551-1553; 1583-1587; "Terakki ve Taklid", *İ*, S: 104, 1914, s. 70; Ayrıca, son dönem Osmanlı aydınlarının Batılılaşma serüveni etrafında oluşan, "Şarkçılık-Garpçılık", "Taklid-Terakki", "Teceddüt-Tekemmül" gibi kavramlarla ilgili örnek metinlerle ilgili olarak bkz. Koca, a.g.e., s. 17-95.

[49] Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya, 1999, s. 17.

lardan beri kabûs-u istibdadın âlem-i İslâm üzerinde icra edegeldiği tahribat-ı müdhişe neticesi olarak ehl-i İslâm'ın her yerde, her hususta akvâm-ı sâireden geri kalmış olması ve bu yüzden bir çok hükûmât-ı İslâmiyenin münkariz olmuş bulunması ve âlem-i İslâm'a medâr-ı teselli ve istinatgâh olacak yalnız Osmanlı hükûmeti kalmış ise de onun yine istibdâd-ı seyyiesiyle beynel hayat vel-memat derekeye düşmüş olması ve bu hükümetin kudret ve miknetini iâde etmek ümidiyle istihsâl-i meşrûtiyet edilmiş ise de ilân-ı meşrûtiyeti müteakip zuhura gelen ihtirâsât-ı dahiliye ve hariciye sebebiyle memleketin her tarafında nifak ve şikakın bütün dehşetiyle baş göstermesi ve bu ahvâl-i felâket-i iştimalin nihayet Balkanlar harbine sebebiyet vererek, Devlet-i Âliye'nin hâtır ve hayaline gelmeyen bir mağlubiyetiyle neticelenmesi dîn-i İslâm aleyhinde birtakım efkâr-ı bâtılanın intişarına meydan vermiştir.

Dîn-i İslâm mâni-i terakki imiş, ne büyük bir iftira! Zira dîn-i İslâm mâni-i terakki değil bilakis âmir-i terakki ve sâik-i teâlidir. Çünkü bu din bir milletin temeddün ve terakki etmesi için iktiza eden usûl ve esâsâtın cümlesini hâvîdir ki bunlardan bazıları ber vech-i âtîdir."[50]

Musa Kâzım, bir milletin terakki etmesi ve medenileşmesi için İslâm dininde var olan; şûra, hürriyet, adalet, müsâvât, uhuvvet, i'dâd-ı kuvvet prensiplerini saydıktan sonra, [51] yazısını şu soruyla bitirir:

"Şimdi "Dîn-i İslâm mâni-i terakkidir" diyenlere soruyorum: Bu makalemizde beyan ettiğimiz esâsât-ı mühimme dîn-i İslâm'dan başka hangi dinde vardır. Ve millet-i İslâmiye'nin kendi atalet ve cehaletleri yüzünden uğradıkları felâketlerin esbâbını o kadar ulvi olan dîn-i İslâm'da aramak muvafık-ı insaf mıdır? Lütfen bu suallerime cevap vermelerini kendilerinden beklerim."[52]

Kâzım Nami de, yanlış din anlayışı ve terakkiye dair şu hususları dile getirir:

"Hakikat, biz dini sadece kabir azabından ve âhiret ikabından kurtulmak için bir vasıta ittihaz ederek onun içtimaî faziletleri telkin buyuran hükümlerinden gafil yaşar, millî ananelerimize sadık kalmak şartıyla terakki ve temeddün yollarına girmekte geç kalırsak, az zamanda daha elim felâketlere maruz olmaktan kurtulamayacağımıza artık buna pek acil bir çare bulmak zamanı çoktan hulûl etmiştir."[53]

[50] Şeyhülislâm-ı Esbak Musa Kâzım, "İslâm ve Terakki-I", *İM*, C. 1, S. 1, 16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânûnusânî 1329, s. 1, 2.

[51] Şeyhülislâm-ı Esbak Musa Kâzım, "İslâm ve Terakki-I, II, III", *İM*, C. 1, S. 1, 2, 3, 16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânûnusânî 1329; 30 Rebiyülevvel 1332/13 Şubat 1329; 14 Rebiyülevvel 1332/27 Şubat 1329, s. 2-6, 34-36, 75-77.

[52] Şeyhülislâm-ı Esbak Musa Kâzım, "İslâm ve Terakki-III", *İM*, C. 1, S. 3, 14 Rebiyülevvel 1332/27 Şubat 1329, s. 77.

[53] Kâzım Nâmi, " Dinî Terbiye-I", *İM*, C. 1, S. 1, 16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânûnusânî 1329, s. 17.

Terakki düşüncesinin vazgeçilmez bir unsuru olan Batı medeniyetinin örnek alınması meselesi de dönemin tartışma konularından birisidir. Batı'nın neyinin örnek alınabileceği meselesi özellikle İslâmcılar ve Türkçüler tarafından tartışmalara konu olmuştur. Ziya Gökalp bu problemi medeniyet ve hars ayrımıyla çözmeyi dener. Bu ayrım aynı zamanda Batı'dan alınması gerekenle, alınmaması lâzım geleni tayin eden bir mihenk taşıdır. Gökalp'e göre medeniyet; mahiyeti icabı beynelmilel bir hadisedir ve ilmî metotları, tabiî ilimleri ve tekniği kapsar. Bütün bunlar Avrupa'dan alınmalıdır. Bütün manevi değerler hars alanına girer, başka kavimlerden iktibas edilemezler ve bu yüzden dinî ve millî hazineden alınmalıdırlar.[54]

"Batı'yı tümüyle taklit etmeliyiz" şeklinde düşünen Batıcı kesim haricindeki hemen her kesimce altı çizilen husus; Batı'nın sadece teknolojisinin alınıp, kültürünün ve felsefesinin alınmaması gerektiği yönündedir. Birçok kişinin yazılarından rahatlıkla örneklenebilecek bu düşünce biçiminin tipik örneklerinden birisi de *İslâm Mecmuası*'nda Şir İdris tarafından ifade edilir. Şir İdris "Avrupa'nın İslâmiyet ve Türklük Hakkındaki Nazarı ve Ona Mukabil Bizim Hareketimiz" başlıklı yazısında, öncelikle Avrupalıların nasıl bir İslâm, Müslüman ve Türk tasavvuruna sahip olduklarını şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Bir Avrupalı nezdinde Müslüman demek; pis ve çirkin, derviş kıyafetli, tembel, herhalde dört kadınlı, şehvetperest, kadınlara ancak teskin-i şehvet için halk olunmuş bir hayvan nazarıyla bakan, her türlü edep ve terbiyeden uzak, cahil ve mutaassıp bir mahlûk; İslâmiyet de bir Müslüman'ın evsâf-ı mezkûre ile muttassıf olmasını emreden bir din, Muhammed (s.a.v) tarafından tertip olunmuş öte beri kavânîn mecmuası demektir.

Türk demek de barbar ve vahşi, her nerde her nasıl bir Hıristiyan bulursa onu öldürmekle mükellef, terakki ve temeddünü gayr-i kabil, karnını daima çapulculukla doyurmaya mahkûm, her türlü kabiliyetten bihaber bir insan sürüsü demektir.

Yukarıdaki evsâfın pek çoğu hele pislik, şehvetperestlik, yalnız dört değil on dört kadınlılık, kadınlara teskin-i şehvet için halk olunmuş bir mahlûk nazarıyla bakmak, taassup ve vahşet Avrupalıların hassaları ve yegâne sıfat-ı mümeyyizeleri olduğu halde onları Müslüman ve Türklere nispet vermeleri ne kadar garip ve gülünç ise, asıl bizim kendimizi bu isnat ve iftiralardan tasfiyeye muktedir olmamaklığımız da ağlanacak bir hal! Evet Avrupalılar pistir. Hem de kelimenin tam manasıyla pis. Onlarda görülen nezafet ve temizlik hep zahiri, aldatıcı ve göz kamaştırıcı şeylerden ibarettir. Hakiki nezafet ve taharet onlarda yoktur. Meselâ onlar yemek yerken çatal ve kaşığın temiz ve parlak olmasına dikkat ve itina ettikleri halde asıl yedikleri yemeğin nezafetini düşünmezler. Onlar sokaklarını ve duvarlarını yıkadıkları halde kendi uzuvlarının yıkanması ehem ve elzem olanlarını

[54] Heyd, a.g.e., s. 58.

ihmal ettiklerinden daima pis, suni koku istimal etmedikleri zamanlarda daima müteaffindirler."[55]

Ancak yazar, terakki için Avrupa'dan almamız gereken şeylerin de bulunduğunu belirtir:

"Bizim için Avrupa'dan alınacak yalnız maarif ve sanayi var. Vakıa bu iki cihetten biz Avrupa'dan çok gerideyiz hatta mukayese olunacak yüzümüz bile yok. Fakat ahlâk cihetine gelince iş büsbütün aksine dönüyor. Bu cihetten onların bize bakacak yüzleri yoktur..."[56]

Kadınların İctimâî Mevkii

1908'de II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle başlayan süreç içerisinde birçok mesele gibi, kadın ve aile konuları da tartışılmaya başlanmıştır.[57] Özellikle, kadının toplumsallaşması ve çok kadınla evlilik (taaddüd-i zevcât) gibi meseleler, kadın haklarının büyük ölçüde sorgulanmaya başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde tartışılmaya başlanmıştı bile.[58]

II. Meşrutiyet döneminde kadınlarla ilgili yapılan yayın faaliyetlerinde de büyük bir artış söz konusu olmuştur. *Terakki* başta olmak üzere, *Şüküfezar*, *Aile*, *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Demet, Mebasin Kadın*, *Para Bohçası*, *Kadın (Musavver Kadın)*, *Hanımlar Âlemi*, *Kadın Dünyası*, *Süs*, *Bilgi Yurdu Işığı*, *İnci* gibi yayınlar meşrutiyet döneminin kadınlarla ilgili yayınları olmakta ve dönemin yayınlarında da kadınlarla ilgili yazılarda büyük bir artış gözlenmektedir.[59]

Berkes, kadın meselesinin, II. Meşrutiyet'in getirdiği söz özgürlüğü sayesinde ilk olarak Batıcılar tarafından gündeme getirildiğini belirtir. Öncelikli olarak kadınların toplumdaki durumu, peçe ve çarşaf giymeleri, kadınların eğitimi ve toplumsal hayatta rol almaları gibi meseller tartışma konusu yapılmıştır.[60] Berkes, konuyla ilgili tartışmaların Abdülhamid döneminde Mithat Efendi, Fatma Âliye, Mahmut Esad ve Şemseddin Sami tarafından gündeme getirildiğini belirtir. Ancak esas tartışmanın 1908'den sonra başladığını ve ilk yazıların da Selanik'te yazılmaya başlandığını ifade eder.[61] Bu yayınlarda yapılan değerlendirmeleri şu şekilde aktarır:

[55] Şir İdris, "Avrupa'nın İslâmiyet ve Türklük Hakkındaki Nazarı ve Ona Mukabil Bizim Hareketimiz", *İM*, C. 1, S. 7, 11 Cemâziyülâhır 1332/24 Nisan 1330, s. 204, 205.

[56] Şir İdris, a.g.m., s. 207.

[57] II. Meşrutiyet dönemi kadın tartışmalarıyla ilgili bilgi için bkz. Kurnaz, Şefika, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, İstanbul, 1996; Koca, a.g.e., s. 339-377.

[58] Kurt, Abdurrahman, "Osmanlı Toplumunda Poligami", *Osmanlı* , Ankara, 1999, C. 5, s. 398.

[59] Kaplan, Leyla, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Kadınlarının Özgürleşme Hareketi", *Osmanlı*, Ankara 1999, C: 5, s. 467.

[60] Berkes, a.g.e., s. 390.

[61] Berkes, a.g.e., s. 536, (506'nolu not).

"Türkiye'nin geriliğinin başlıca nedeni kadınların durumunun aşağılığıdır; bunun sorumlusu da dindir. Bu durumun sürüp gitmesini sağlayan da din adamlarıdır. Abdullah Cevdet 1908'den önce *İctihâd* dergisini Cenevre'de yayınladığı yıllarda Müslüman halkın kalkınması için gerekli çarelerin neler olacağı üzerine Müslüman ve Avrupalı tanınmış kişiler arasında bir anket açmıştı. Esprili bir Fransız edebiyatçısı buna şu kısa cümle ile cevap verdi: 'Fermez le Coran, ouvrir les femmees' (Kur'ân'ı kapa, kadınları aç). Abdullah Cevdet bir değişiklik yaparak bu cevabı şu biçime soktu: 'Hem Kur'ân'ı, hem kadınları aç' ve bunu aile reformu sorununun sloganı olarak aldı."[62]

Kadın meselesinin yoğunluklu olarak tartışılmaya başlandığı II. Meşrutiyet döneminde, meselenin *İslâm Mecmuası*'nda da tartışılmaya açıldığını görüyoruz. Bir kadın yazar tarafından kaleme alınan yazıda şu ifadeler yer almaktadır:

"Erkeklerimizin kendi gidişlerine bile henüz mantıkî bir cereyan verememediklerini gördüğümden bir de kadınların da işe karışarak ortalığı büsbütün teşviş etmemeleri lâzım geldiğine kanaatim yok değildir. Mamafih biz de bu vatanın öz evlâdı, bu memleket-i mensûbiyenin öz anaları olduğumuzdan bizim de kendi dertlerimizi söylemekliğimize hiç bir mâni olmasa gerek..."[63]

Yazar, daha sonra kadının Asr-ı Saadet'teki konumuyla ilgili misaller verip değerlendirmeler yapmakta ve kendi hemcinsleri adına da istenilen şeyin Batılı kadınlara benzemek, açılıp-saçılmak, balolara iştirak etmek olmadığını ifade etmektedir. Yazarın makalede esas üzerinde durduğu şey, "kadınlık" yani kadının toplumdaki yeriyle ilgilidir. Dolayısıyla yazar, kadınların dünyasına ait çözümlemeler yapılmadan kadın meselesini sadece kılık-kıyafet düzeyinde değerlendirmenin hiçbir meseleyi çözmeyeceği kanaatindedir.[64]

Yazara göre kadınların iş hayatında bulunmaları artık bir zarurettir. Çünkü hayat şartları artık değişmiştir; ağırlaşan bu şartlar karşısında erkeklerin kadınların yardımına ihtiyacı vardır. Diğer taraftan kadın doktorlarına, doğum uzmanlarına, hemşirelere, terzilere ihtiyaç vardır ve bu noktada kadınların bu alanlarda da meslek sahibi olmaları gerekir. Bütün bunların olabilmesi için de, devletin gereken yardımı göstermesi, okullar açması hatta kadınların ticaret hayatına girebilmelerine imkân sağlayacak ayrı bir çarşının bile oluşturması gerekmektedir.[65]

Daha sonra başka yazarlar da konuyla ilgili yazılar yazmışlar, kadının ticaretle uğraşmasının şeriata uygun olduğu ifade edilmiştir.[66]

M. Şemseddin tarafından kaleme alınan "İslâm'da Kadının Mevki-i İctimâîsi" başlıklı yazıda da, İslâm'ın esasen diğer dinlerle karşılaştırınca kadına ve anneliğe

[62] Berkes, a.g.e., s. 390, 391.

[63] F. N., "Müracaat Ediyorum", *İM*, C. 1, S. 2, 30 Rebiyülevvel 1332/13 Şubat 1329, s. 58.

[64] F. N., a.g.m., s. 59.

[65] F. N., a.g.m., s. 59-63.

[66] Trabzonlu Hacı Kâmil, "Müracaat Ediyorum Makalesi Münasebetiyle Sual", *İM*, C. 1, S. 4, 28 Rebiyülevvel 1332/13 Mart 1330, s. 115-118.

hürmet ettiğinin altı çizilmiş; bir dinin ancak kendi ahkâmı içerisinde tenkit olunabileceği, o dine mensup kavimlerin tatbikatlarından dolayı dini mesul tutmanın haksızlık olacağı vurgulanmıştır."[67]

M. Şemseddin aynı başlığı taşıyan ikinci yazısında, ayet ve hadislerden de örnekler vererek, kadının İslâm'da sahip olduğu ilmî ve içtimaî konularda araştırma yapma, şer'î meselelerde fetva isteme, ticaret yapma gibi hakları olduğunu zikreder.[68]

Taaddüd-i Zevcât

II. Meşrutiyet döneminde kadın ve aile ile ilgili yoğunluklu olarak tartışılan bir başka mesele de taaddüd-i zevcât, yani birden çok kadınla evlilik meselesi olmuştur. Mesele dönemin hemen hemen bütün yayın organlarında konu edilmiş ve birçok yazar tarafından meseleye ait çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir.

Şemseddin Sami (1850-1904), ilk basımı 1882'de gerçekleşen, *Kadınlar* isimli eserinde, İslâm'ın esas olarak tek eşliliği öngördüğünü ve bunu tavsiye ettiğini, sevgi, saygı, aşk gibi mefhumların da ancak tek eşlilikte mümkün olabileceğini vurgulamakla beraber, hayatın birçok zorluklarının ve mecburiyetlerinin de bulunduğunu; bundan dolayı da cinsel ihtiyaç, hastalık vb. birçok nedenden dolayı birden fazla kadınla evliliğin de mümkün olabileceğini kabul etmek gerektiğini ifade eder.[69]

1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi komisyonuna başkanlık yapan Mahmûd Es'ad (1855-1918) ile Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Âliye Hanım (1862-1936) arasında da konuya ait ilginç tartışmalar yaşanır. Mahmûd Es'ad birden çok kadınla olan evliliğin, fuhşu önleyen iki özelliği vardır: Birincisi; kadınların, erken yaşlarda menopoza girerek fonksiyonlarının bir kısmını yitirmesi, kocalarının başka kadınlarla nikâhsız yaşamalarına yol açabilir. İkincisi ise; kadınların erkeklerden genellikle daha erken yaşlarda ergenliğe ulaşması nedeniyle evlilik çağındaki kadın adedinin erkeklerden fazlalığı dengesizlik oluşturmaktadır. Bu da, müellife göre çok eşliliğin geçersiz olduğu toplumlarda fuhşu arttırmaktadır. Mahmûd Es'ad, bu hususta aykırı düşünen çağdaşlarından hiçbirisinin tek eşli olmadığını, onların kadınlara hoş görünmek gayreti içinde bulunduklarını, bununla birlikte umumhane açılmasında sakınca görmediklerini ileri sürer.[70]

Mahmûd Es'ad'ın görüşlerine karşı Fatma Âliye'nin itirazı, İslâm âleminde çok evliliğe karşı yükselen belki de ilk kadın sesi olur. Fatma Âliye, "İslâmiyet'te

[67] M. Şemseddin, "İslâm'da Kadının Mevki-i İctimâîsi", *İM*, C. 1, S. 5, 13 Cemâziyülevvel 1332/27 Mart 1330, s. 142.

[68] M. Şemseddin, "İslâm'da Kadının Mevki-i İctimâîsi", *İM*, C. 1, S. 6, 27 Cemâziyülevvel 1332/10 Nisan 1330, s. 172.

[69] Kurt, a.g.m., s. 398.

[70] Kurt, a.g.m., s. 398, 399.

çok evliliğe verilen iznin medeni dünyada ne kadar lüzumlu olabileceği hususu ispat olunmalı" dedikten sonra, birden fazla kadınla evliliğin yasaklanmasıyla ilgili olarak, Hz. Ömer'in uygulamalarından misaller verir.[71]

Taaddüd-i zevcât meselesi *İslâm Mecmuası*'nda Mansûrîzâde Said tarafından, özellikle de İslâm'da caiz olarak görülmüş işlerin şeriatın ahkâmından kabul edilmemesi gerektiği düşüncesiyle temellendirilerek gündeme getirilmiştir. Mansûrîzâde konuyla ilgili olarak; "Taaddüd-i zevcât şeriat-ı İslâmiye'de tecviz olunduğu için İslâmiyet taaddüd-i zevcâtı kabul eylemekten imtina etmez. İslâmiyet'te taaddüd-i zevcâtı kabul etmek zarureti vardır"[72] dedikten sonra, bu meselenin ulû'l-emrin, emir ve men'ine tâbi bir mesele olduğunu, dolayısıyla devlet başkanı tarafından yasaklanabileceğini ifade eder. Çünkü taaddüd-i zevcât İslâm dini tarafından emredilmemiş, sadece yapılabileceğine dair cevaz verilmiştir. Dinin emretmeyip de, cevaz verdiği şeyler de devlet başkanının yasaklama yetkisi vardır. Bu yetki din tarafından verilmiştir.[73]

Mansûrîzâde'nin bu yazılarına, *Sebîlürreşâd* dergisinden Ahmed Naim'in itirazları olur. Ahmed Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi İmiş?" başlıklı yazısında, Mansûrîzâde'ye şu soruları yöneltir:

"1. Taraf-ı Hakk'tan mübelliğ olan "ruhsatlar ziyafet-i ilâhiyedir, kabul ediniz" buyuran Resul-i kerimin caiz ve mübah dediği şeye ona itaatle mükellef olan ulû'l-emr "değildir" diyebilir mi?

2. Bir ayetle tecviz buyurulan taaddüd-i zevcât Hakk Teâlâ'nın kıyamete kadar ümmete ibaha ettiği tayyibâttan iken ulû'l-emr onu bir kanun ile men –lisan-ı şeriatla konuşalım- tahrim ve bu hükm-i ilâhî'yi nesh edebilir mi?

3. Şer-i şerifin emr ettiği kısım ve nafakada adalet şartına tamamıyla riayetkâr, vücudu zinde, servet ve saman sahibi bir Müslüman Allah'ın bu ruhsatından istifade ederek iki, üç, dört kadın tezvic etse bu tasarruf ettiğiniz kanun-i muhayyelin vücuda-u takdirinde zari mi olur?

4. Böyle bir Müslüman'ın ikinci, üçüncü, dördüncü kadından doğan çocukları evlâd-ı zani mi olur?

5. Sizin tahayyül ettiğiniz kanun bu evlâdın nesebini tanımayacak mı? Babalarının mirasından mahrum edecek mi?"[74]

Mansûrîzâde, Ahmed Naim'in bu sorularına, "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle" adlı makalesinde cevap verir:

[71] Kurt, a.g.m., s. 399.

[72] Mansûrîzâde Said, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir", *İM*, C. 1, S. 8, 25 Cemâziyülâhır 1332/ 8 Mayıs 1330, s. 233.

[73] Mansûrîzâde Said, a.g.m., s. 234-238.

[74] Babanzâde Ahmed Naim, "Taaddüd-i Zevcât İslâmiyet'te Men Olunabilir mi İmiş?", *SR*, XII, S: 298, 15 Mayıs 1329, s. 220, 221.

"Taaddüd-i zevcâtın cevazına ayet-i celile bir sarahat-i katiyye ile delâlet etmiyor mu? Acaba İslâmiyet'te taaddüd-i zevcâtın cevazını inkâr eden bir ferd tasavvur olunabilir mi? Evet, İslâmiyet'te taaddüd-i zevcâtın cevazına şüphe yoktur. Fakat ulû'l-emrin bunu men etmekte salâhiyeti olduğunda da şek ve tereddüt olunamaz. Bu da ahkâm-ı sariha-i İslâmiyedendir. İşte bu iddiayı isbat etmek üzere iki mukaddime irad ettim. Biri taaddüd-i zevcât caizdir, ikinci mukaddime de caiz olan şeyleri ulû'l-emr, emir veya men edebilir. Ve bu suretle olan emir ve nehiyleri şer'an meta olmak icab eder...

Ulema-i fıkıh ve şeriat, ulû'l-emr bir vacibin hilâfını veya bir fi'l-i memnûu emrederse itaat vacip olmaz diye vacip ve memnu olan şeyler hakkında böyle iki suret-i istisna vaz ediliyor mu?"[75]

Mansûrîzâde'nin taaddüd-i zevcât ile ortaya koyduğu fikirler ve bu konuda kaleme aldığı yazılar, 1917 yılında çıkartılan ve kendisinin de komisyonunda yer aldığı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne bu yönde bir maddenin eklenmesi için gösterdiği bir çaba olarak değerlendirilmiştir. Mansûrîzâde taaddüd-i zevcâtın yasaklanmasını kanun metnine aynen aksettirememiş ise de Kararnamenin 38. maddesiyle kadına evlenirken tek eşli olma şartı getirme yetkisi tanımıştır.[76]

İslâm Toplumunda Islahat ve Teceddüt

İslâm dünyasının gerilemesine ve çöküşüne yönelik, dönemin yönetici sınıf ve aydınlarının ortaya koyduğu; Osmanlının ve İslâm dünyasının genel bir fetret ve gerileme içerisinde olduğu (tedenni, tevakkuf, inhitat, inkıraz, atalet, cümûd) ve bu durumdan kurtulmanın da ancak yeni bir dinî, siyasî ve sosyal yapılanma neticesinde olabileceği görüşü[77] hemen hemen bütünüyle *İslâm Mecmuası* yazarları tarafından da paylaşılmaktadır. Özellikle, "İslâm'ın Necatı", İslâm'ın İntibahı" gibi genel başlıklar altında, İslâm dünyasının ve Müslümanların içinde bulunduğu durum üzerine birtakım yazıların kaleme alındığını ve İslâm dünyasındaki gerileme ve çöküşün sebepleri ve bunu ortadan kaldırmanın çareleri üzerinde yoğunlukla durulduğunu görmekteyiz.

İslâm dünyasındaki bunalım üzerine fikir yürütenlerden birisi de Ahmed Agayef (Ağaoğlu)'dir. Agayef "İslâm Âleminde Görülen İnhitatın Sebepleri" başlığıyla kaleme aldığı yazısında, dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan Müslüman toplulukların çeşitli diller konuştuğunu, çeşitli tesirlere maruz kaldıklarını, yüz milyonlarca Müslüman'ın aynı içtimaî hastalıklarla malûl olduklarını, aynı durumun İslâm dışındaki dinlere mensup milletler için söz konusu olmadığını ifade eder ve bu tespitine yönelik olarak; Hıristiyan âleminde İngiltere ve Habeşistan'ın, putperest

[75] Mansûrîzâde Said, "Taaddüd-i Zevcât Münasebetiyle", *İM*, C. 1, S. 9, 10 Recep 1332/22 Mayıs 1330, s. 281.

[76] Okur, Kâşif Hamdi, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit", *Dinî Araştırmalar*, C. 2, S. 5, s. 268.

[77] Kara, İsmail, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 18.

âleminde Japonya ve Tibetlilerin aynı gruba dahil olmalarına nazaran hepsinde genel bir sosyal çöküntünün bulunmadığını, bazı ülkelerin geliştiğini, bazılarının gelişmediğini, fakat İslâm dünyasında ise durumun böyle olmadığını, oralarda inkırazın umumi olduğunu belirtir. Ancak Agayef, Batılı mütefekkirler tarafından İslâm'ın gerileme sebebi olarak gösterilmesine de rıza göstermez. Agayef, "Acaba esâsât-ı inhitatın sebebi ne olmuştur? Bu suale bazı Frenk uleması ve onları taklit edenler cevap olarak diyorlar ki; zaten mezkûr esâsât terakki ile gayr-i kâbil-i te'liftir. Medeniyetin zuhuru ile şu esâsâtın mütezelzil olmaları ve binaenaleyh onlar üzerinde tesis etmiş olan binaların yıkılmaları mukadderdi."[78]

Bu gibi fikirleri tahlil etmeyeceğini, bunun yerine İslâm tarihini şahit göstereceğini belirten yazar, "Aristo ve Eflatun'un adları bile Garb'da tel'in edilirken Müslümanlar büyük bir hürmetle bu üstâdların âsârını tercüme ve mütalâa ediyorlardı."[79] der.

Agayef, İslâm âlemindeki çöküşe, İslâm esaslarının sebep olmasının mümkün olmadığını belirttikten sonra, inhitat ve tedenniye, ulema, ümera ve erbâb-ı kalem'in sebep olduğunu zikreder ve her bir milletin mezkûr sınıfların iyi olması neticesinde terakki ve teali edebileceğini vurgular. Ancak bu sınıfların üzerine düşen görevi ifa etmemeleri neticesinde ise, hem mensup oldukları muhiti, hem de vaz' olunan esâsâtı inhitat ve tedenniye sürükleyeceklerini belirtir. Agayef bunun en güzel şahidinin İslâm tarihinin bizzat kendisi olduğunun altını çizer. Asr-ı Saadet'ten Abbâsîlerin düşüşlerine kadar bu üç sınıf daima çalışmıştır. Ancak bu üç sınıfın bozulması, makâm-ı hilâfetin İslâm esaslarının tamamen tersine olarak istibdadın kaynağı haline gelmesine sebep olmuştur. Keyfî uygulamalar başlamış ve uygulamalara karşı "ulema ve erbâb-ı kalem" ses çıkarmamış, hatta desteklemiştir.[80]

Bu konuda yazı yazanlardan birisi de M. Şemseddin'dir. M. Şemseddin "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri" başlıklı yazısında, Balkan Harbi'yle beraber başlayan sürecin, İslâm âleminin başına kopacak olan bir kıyametin habercisi olduğunu, Müslümanların cehalet uykusunda devam etmeleri, ayrılık vadilerinde koşmalarının da beklenen bu kıyameti çabuklaştıracağını belirtir. Bunun için Müslümanların uyanması (intibah), birleşmesi (ittihad), toplanması ve hilâfet makamı etrafında ahenkli bir kitle oluşturması gerekmektedir. Aksi takdirde ilimsiz, servetsiz, ticaretsiz, ittihatsız yaşayan Müslümanların başına büyük felâketlerin gelmesi kaçınılmazdır.[81]

[78] Ahmed Agayef , "İslâm Âleminde Görülen İnhitatın Sebepleri", *İM*, C. 1, S. 2, 30 Rebiyülevvel 1332/13 Şubat 1329, s. 55.

[79] Ahmed Agayef , a.g.m., s. 56.

[80] Ahmed Agayef , a.g.m., s. 55-58.

[81] M. Şemseddin, "Müslümanlık Âleminde İntibah Emareleri", *İM*, C. 1, S. 1, 16 Rebiyülevvel 1332/30 Kânûnusânî 1329, s. 25, 26.

İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyet

İslâm Mecmusı'nda Musa Kâzım tarafından kaleme alınan bir makale, Nüzhet Sâbit, Ahmed Naim ve Ahmed Agayef'in de içinde yer alacağı, "İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyet" yani "Din ve Milliyetçilik" tartışmasına sebep olur.[82]

Şeyhülislâm Musa Kâzım *İslâm Mecmuası*'nın ilk üç sayısında "İslâm ve Terakki" başlığıyla üç tane makale yayınlar. Makaleleri kaleme almaktaki maksadı; özellikle müsteşrikler tarafından sıkça gündeme getirilen, İslâm'ın ilerlemeye mâni olduğu şeklindeki iddianın doğru olmadığını izah etmektir. Ancak üçüncü ve dergideki son makalesinde İslâm kardeşliğiyle ilgili şu hususlara dikkat çeker:

"Filvâki bir milletin fukarası o milletin ağniyâsından muâvenet görmez ve hiç olmaz ise onun servetinden lâ-akall kırkta bir nispetinde istifade etmez ise öyle bir milletin bütün efradı arasında samimi ve ciddi bir uhuvvet teessüsüne imkân kalmaz. Keza bir millet adavetten, husumetten, gıybetten, yalandan, iddia-yı cinsiyet ve kavmiyetten şiddetle men edilmezse o millet arasında uhuvvetten eser bulunmaz ve binaenaleyh öyle bir milletin yaşaması da kabil olmaz."[83]

Takib ve Tenkid mecmuasının sahibi Nüzhet Sâbit, Musa Kâzım'ın bu yazısında dile getirdiği bu fikirleri söz konusu eder; "İddia-yı kavmiyet ve cinsiyetin şedîden memnûiyeti hakkında izahat vermeyi memleket için pek nâfi" bulur ve *İslâm Mecmuası*'na şu soruları yöneltir:

"İddia-yı kavmiyet ne derecede memnudur ve hangi sureti memnudur?

1. 'Ben Arabım ve benden daha Arabı yoktur' diye bir hadis-i şerif vardır deniliyor. Bu hadis-i şeriften- eğer mevzû' değilse- maksud nedir?
2. Türkçe yahut Çince konuşan bir Müslüman, Türküm, Çinliyim demekle iddia-yı kavmiyet etmiş olacak mı?
3. Yoksa maksad-ı aslî diğer kavmiyet ve milliyetleri zelil görmek midir?"[84]

Nüzhet Sâbit'in, *İslâm Mecmuası*'na, dolayısıyla Musa Kâzım'a yönelttiği bu sorulara Musa Kâzım'dan veya *İslâm Mecmuası*'ndan bir cevap gelmez. Zaten bu makale de Musa Kâzım'ın dergideki son makalesi olmuştur. Nüzhet Sâbit'in *İslâm Mecmuası*'na yönelttiği sorulara 10 Nisan 1330 (23 Nisan 1914) tarihli *Sebîlürreşâd*'da Babanzâde Ahmed Naim tarafından cevap verilir.

[82] Bkz. Kara, İsmail, "İslâmcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması", *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul, 2003, s. 290-307; Son dönem Osmanlı aydınlarının Türkçülük etrafındaki tartışmalarıyla ilgili örnek metinler için bkz. Koca, a.g.e., s. 125-170.

[83] Şeyhülislâm-ı Esbak Musa Kâzım, "İslâm ve Terakki-III", *İM,* C. 1, S. 3, 14 Rebiyülevvel 1332/27 Şubat 1329, s. 76.

[84] Kara, İsmail, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-I*, İstanbul, 1986, s. XLV, XLVI.

Ahmed Naim, "İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyet" başlığını taşıyan makalesine Musa Kâzım'ın makalesinden iktibas yaparak başlar ve Nüzhet Sâbit'e "*İslâm Mecmuası*'ndan bu suallerinize cevap intizarında bulunmak hakkınız idi. Fakat *İslâm Mecmuası* ihtiyâr-ı sükût etti. Görünüyor ki Musa Kâzım Efendi Hazretlerinin lisanıyla ettiği işaretle iktifa edecektir ki bunda biz onu mazur görürüz" diyerek bu tartışmaya girmek zorunda kaldığını ifada eder ve yazısının hemen başında Türkçülük tartışmasında yer alanların iki sınıfta mütalâa edilebileceğini belirtir: "Halis Türkçüler" ve "Türkçü İslâmcılar".[85]

Ahmed Naim yazısında; "Halis Türkçüler büsbütün yeni bir mefkûre (gaye-i müşterek demek olacak) ihdas etmek, biraz kadim an'anât ile rişte-i münasebeti kat ederek yeni ananeler vücuda getirmek 'yeni bir iman' ile 'yeni bir kavim, yeni bir millet' isağa etmek daiyyesindedirler." diyerek, halis Türkçülerin aşılamak istedikleri fikirlerin apaçık dinsizlik olduğunu belirtir ve yazısını Türkçü-İslâmcıları muhatap alarak yazdığını ifade eder.[86] Ancak İsmail Kara'ya göre Ahmed Naim'in bu sözlerinin gerçek muhatabı *İslâm Mecmuası*'ndan çok *Türk Yurdu* ve kişi olarak da Ziya Gökalp başta olmak üzere Ahmed Ağaoğlu ve Yusuf Akçura'dır.[87]

Türkçe Hutbe Tartışması

İslâm Mecmuası her sayının başında Kur'ân-ı Kerîm'in ilk sûrelerinden bir kaç ayetin Türkçe tercümesini ve bazen de tefsirini verir. Dolayısıyla dergi hem Türkçe Kur'ân tercümesinin hem de hutbelerin Türkçe olarak okunması gerektiği üzerinde ısrarla durur.[88] Türkçe hutbe meselesi, derginin "İslâm Havâdisi"[89] bölümünde, Kazan'a bağlı bir şehirdeki camide hutbelerin Türkçe okunduğu haberiyle yer alır. "İdil Havzası: Türkçe Hutbe" başlığı altında, Kazan'a bağlı Cistay şehrinde Necip Hazret isimli bir imamın dört beş seneden beri cuma ve bayram hutbelerini Türkçe okuduğu, bu durumun camiye devam edenlerin sayısında bir artışa sebep olduğu ve büyük fayda sağladığı bilgisi aktarılmakta; ancak aynı şehirde bir başka imamın bu hutbeleri Arapça okuduğu ve halkın buna itiraz ettiği, hutbelerin anlaşılmadığı için insanların uyukladığı ve Arapça bilmeyen gençlerin de camiye gelmedikleri haberi yer almaktadır.[90]

[85] Ahmed Naim, " İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyet", *SR*, XII, S. 293, 10 Nisan 1330, s. 114.

[86] Ahmed Naim, a.g.m., s. 115.

[87] Kara, a.g.e., XLVI.

[88] Türkçe Kur'ân ve Türkçe hutbe tartışmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Cündioğlu, Dücane, *Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu*, Ankara, 1996; *Anlam'ın Tarihi*, İstanbul, 1997; *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul, 1998; *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul, 1999.

[89] *İslâm Mecmuası*'nda, "İslâm Havâdisi" başlığı altında, Rusya topraklarına, Arap topraklarına, İran, Afganistan, Çin, Hindistan gibi ülkelerde yaşayan Müslümanlara ait haberler yer alır.

[90] İslâm Havâdisi, "İdil Havzası: Türkçe Hutbe", *İM*, C. 1, S. 4, 28 Rebiyülevvel 1332/13 Mart 1330, s. 126.

Konuyla ilgili olara, "Bâb-ı Meşîhat: Dâru'l-Hilâfet Bâb-ı Fetvâsının Bir İftâsı" başlığını taşıyan bir başka haberde de Gümüşhaneliler tarafından Türkçe hutbe okunup okunmayacağı meselesinin fetva makamına sorulduğu ve Türkçe hutbe okumanın "tahrimen mekruh" olduğuna dair bir fetvanın verildiği zikredilmekte ve bu mezkûr fetvayla ilgili olarak şu değerlendirme yapılmaktadır:

"Biz, hâlâ bu türlü fetvalarda devam edilmesinin manasını anlayamıyoruz. Acaba bu fetva hangi esasa müstenittir? Türkçe hutbe niçin mekruh oluyor? Bunun keraheti nereden anlaşılıyor? Biz işte bu cihetleri anlayamadık. Onun için mütehayyiriz. Biliyoruz ki bir şeyin, bilhassa ibadette kerahetine kail olmak, hürmet ile hükmetmek gibi bir şeydir. Acaba bu adamlar nasıl oluyor da vebalden korkmuyorlar?"[91]

Bahsi geçen fetvayla ilgili olarak bir değerlendirme de, "Makâm-ı İftânın Bir Fetvâsı Münâsebetiyle" başlığı altında Mehmed Bahaeddin tarafından kaleme alınır:

"Cuma ve bayram namazlarında hutbelerin lisân-ı Türkî ile kıraati tahrimen mekruh olduğuna dair Makâm-ı İftâ tarafından bir fetva îtâ edildiği *İslâm Mecmuası*'nın nüsha-i ahîresinden birinde manzûr-ı âcizi oldu. Bu hususta her şeyden evvel kütüb-i mu'tebere-i fıkhiyyenin menkûlât-ı fer'iyyesini ale'l-ihtisâr arz etmek istedim." sözlerinden sonra uzun uzun Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin namazda kıraatin dili hakkındaki içtihatlarını aktarıyor sonra bazılarının görüşüne göre hutbenin beş şartı bulunduğunu söylüyor ve bu şartların neler olduğunu şu şekilde sıralıyor: 1- Hamd, 2- Tasliye ale'r-Resûl, 3- Vasiyet-i bi't-takva, 4- Bir âyet-i kerîme kıraati, 5- Dua. Yazar bunları sıraladıktan sonra şu soruyu soruyor: "Bu rükünlerden üçüncü ve dördüncüsü lisân-ı muhatabînin gayri ile nasıl kâbil-i tatbîk olur?"[92]

Dinin İçtimaî Hizmetleri

Râgıb Hulûsi'nin, "Dinin Manevî Hayatta Mevkii" başlığı altında, dinin içtimaî özelliğini vurgulayan bir makalesi yer alır. Makalede, din kurallarının doğdukları toplumların özelliklerini taşıdıkları vurgulanır ve dinin topluma ait özelliklerini gösterecek ilme "tecrübî din" adı verilir ki, bu tanımlama "Din Sosyolojisi" ile aynîlik gösterir.[93]

İslâm Mecmuası'nda Gökalp'in, "Dinin İctimâî Hizmetleri" başlığını taşıyan üç tane makalesi yer alır. Gökalp, bu makalelerinin ilkinde, dinin içtimaî hizmetleri, yani sosyal hayat üzerinde icra ettiği fonksiyonlarla ilgili olarak, bunun, her toplu-

[91] İslâm Havâdisi, "Bâb-ı Meşîhat: Dâru'l-Hilâfet Bâb-ı Fetvâsının Bir İftâsı", *İM*, C. 1, S. 6, 27 Cemâziyülevvel 1332/10 Nisan 1330, s. 190.

[92] Mehmed, Bahaeddin, "Makâm-ı İftânın Bir Fetvâsı Münâsebetiyle", *İM*, C. 1, S. 9, 10 Recep 1332/22 Mayıs 1330, s. 261-266.

[93] Râgıb Hulûsi, "Dinin Manevî Hayatta Mevkii", *İM*, C. 1, S. 5, 13 Cemaziyülevvel 1332/27 Mart 1330, s. 152, 153.

ma göre farklılıklar arz ettiğini belirtir ve üç çeşit efkâr-ı âmme (kamuoyu) ve buna bağlı üç çeşit örgütlenme veya heyet öne sürer; dinî efkâr-ı âmme ve bundan neşet eden ümmet, siyasî efkâr-ı âmme ve bundan neşet eden devlet, harsî efkâr-ı âmme ve bundan neşet eden millet. İptidaî toplumlarda yalnız ümmet ve dinî efkâr-ı âmme görüldüğü halde organik toplumda (millet), üç efkâr-ı âmme ve üç heyet ya da örgüt hep beraber görülür. İptidaî toplumlarda her kurum dine dayandığı halde, ümmet hem devleti hem de milleti ifade etmekte idi. Organik toplumlarda ise, dinî efkâr-ı âmme, ruhanî sahayla ilgilenir, dünyevî sahaya karışmaz. Bu tip toplumlarda kanun yapıcı devlettir, harsî efkâr-ı âmme, harsla ilgili sahalarda değerlendirmeler yapar, kanun yapma yetkisi yoktur.[94]

Gökalp, dinin iptidaî cemiyetlerde icra ettiği fonksiyonla, organik cemiyetlerde icra ettiği fonksiyonu mukayese ederken, iptidaî cemiyetlerdeki bütün müesseselerin din kaynaklı olmasına rağmen, organik cemiyetlerde ancak bir kısım müesseselerin dine müstenit olduğuna; buna bakılarak, dinin iptidaî cemiyetlerde, organik cemiyetlerinkinden daha faydalı ve önemli bir yere sahip olduğu şeklinde bir düşünceye kapılmamak gerektiğini belirtir. Gökalp, dinin iptidaî cemiyetlerde hemen hemen bütün müesseseler üzerinde belirleyici olmasının, bu tip cemiyetler için faydalı olmasına rağmen, organik cemiyetlerde böyle bir etkinin tam aksine zararlı olacağının altını çizer.[95]

Gökalp, makalesini dinin, organik cemiyetlerde en büyük vazifesinin, siyasî, hukukî, iktisadî, lisanî, ilmî, bediî sahaları kendi içlerinde serbest bırakması olduğu ve dinin toplumsal misyonlarını, manevî çıkarlarda aramak gerektiği tespitiyle bitirir.[96]

Gökalp, aynı başlığı taşıyan ikinci makalesinde, dinin ibadetler ve itikatlar olarak iki alanda ele alınması gerektiğini, dinin içtimaî hizmetlerinin de bu iki alanın dünyevî faydalarında aramak gerektiğini belirtir:

"Dinî vazifelerin ictimâî hizmetlerini maddî fâidelerde değil, manevî menfaatlerde aramak iktiza eder. Çünkü ictimâî hadiseler esasen manevî yani ahlâkî ve mefkûrevî hadiselerden ibarettir. İctimâî hadiselerin tetkiki ise ancak ictimâiyât usûlüyle icra olunabilir."[97]

Gökalp dinî ayinleri müspet ve menfi diye ikiye ayırır. Menfi ayinler (abdest, gusül, taharet, kurban, hac, zekat vb.) müminin ferdiyetçi, bir başka ifade ile hayvanî yapısından gelen nesnel arzulardan kurtulması amacına yöneliktir. Gökalp'e göre bu ibadetler "âbidi az çok mukaddesleştiren" ayinlerdir.[98]

[94] Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri", *İM*, C. 3, S. 34, 15 Şevval 1333/13 Ağustos 1331, s. 741, 742.
[95] Gökalp, a.g.m., s. 742.
[96] Gökalp, a.g.m., s. 743.
[97] Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri-II", *İM*, C. 3, S. 36, 14 Zilkade 1333/10 Eylül 1331, s. 772, 773.
[98] Gökalp, a.g.m., s. 773-775.

Müspet ayinler ise vakte bağlı olma, cemaatle icra edilme ve menfi ayinlerden sonra yerine getirilme şartlarına bağlı olup bunlar beş vakit namaz, teravih, cuma ve bayram namazları ile oruçtur. Dinin içtimaî hizmetleri esas olarak bu müspet ayinlerle ortaya çıkar. Çünkü din dağınık yaşayan fertleri belli zamanlarda toplayıp ruhları kaynaştırır ve böylece "te'sîs-i millet" şeklinde içtimaî bir hizmette bulunur, millî vicdanı tesis eder. Esasen ibadetlerin cemaatle eda edilmesi, mukaddesleşmek için cemaatleşmek lâzım olduğuna binaendir.[99]

Gökalp'in "Diyanet Nezareti" Projesi

Gökalp'in *İslâm Mecmuası*'nda dile getirdiği "Diyanet Projesi"; modern hayatın ve devlet yapısının bir gereği olarak düşündüğü, dinle ilgili yeni bir kurumsal yapının oluşmasına yönelik düşüncelerinin bir ürünüdür.[100]

Gökalp öncelikle ortaya koyduğu projenin dinî ve sosyal gerekçeleri üzerinde durur. Gökalp bu gerekçeleri "diyanet" ve "kaza" kavramlarından yararlanarak, "Diyânet ve Kazâ" adlı makalesinde ortaya koymaya çalışır ve konuyla ilgili iki kavramı ön plâna çıkarır: Nâşir-i Diyanet (din adamları) ve Diyanet.

Gökalp, önce İslâm'da bir din adamları sınıfının olduğunu ortaya koyar ve daha sonra da bu sınıfın görevlerini ve teşkilâtlanmasını izah eder. "Taksîm-i a'mâl ve ihtisâs"ın (işbölümü ve uzmanlaşma) modern toplumların en belirgin bir özelliği olduğunu vurgulayan Gökalp, ihtisaslaşmış kadroların daha başarılı olabileceklerini belirttikten sonra bu durumun din sahası için de geçerli olduğunu ifade eder ve şu soruları gündeme getirir:

"Acaba diğer hususlarda mevcut bulunan bu ihtisas ve taksîm-i a'mâl kaidesi din sahasında niçin cârî olmasın? "Ulûm-ı dîniyye" bilâ tahsil herkes tarafından bilinecek kadar basit midir? Ulûm-u dîniyyeyi bütün maâlisiyle, hikemiyâtıyla tahsil etmiş din mütehassısları bulunmasın mı? Sonra "neşr-i din, terbiye-i dîniyye, ta'lîm-i diyanet" vazifeleri lâlettayin herkesin teşebbüs-i şahsiyesine terk edilecek kadar ehemmiyetsiz midir?"[101]

Gökalp yazısının devamında, esasen İslâmiyet'te böyle bir sınıfın ve iş bölümünün başlangıç itibariyle mevcut olduğunu belirtir.[102]

Gökalp daha sonra, her asırda ümmetin müftüsü olarak tavsif ettiği Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu zikreder. "Diyanetle kaza birbirinden o kadar ayrıdır ki diyaneten caiz olmayan bir çok işlerin kazaen cârî olduğu kesretle görülür." dedikten sonra konuya ilişkin misaller verir.[103]

[99] Gökalp, "Dinin İctimâî Hizmetleri-III", *İM*, C. 4, S. 37, 28 Zilkade 1333/24 Eylül 133, s. 791-795.

[100] Bkz. Erşahin, Seyfettin, "Meşihat-ı İslâmiye'den "Diyanet Riyaseti"ne (Ziya Gökalp'in Şeyhülislâmlık Tasarısı", *AÜİFD*, C. XXXVIII, 1998, s. 448-451.

[101] Gökalp, "Diyanet ve Kaza", *İM*, C. 3, S. 35, 29 Şevval 1333/27 Ağustos 1331, s. 757, 758.

[102] Gökalp, a.g.m., s. 758.

[103] Gökalp, a.g.m., s. 758.

Gökalp makalesini dikkat çekici şu ifadelerle bitirir:

"Neşr-i diyanetle mükellef bir sınıf da evvelden beri vardır demiştik. Evet, başta müftüler olmak üzere müderrisler, meşayih, imamlar, hatipler, vaizler ve hac delilleri bu vazife ile mükelleftirler. Bunlar bir diyanet nezaretinin zir-i murakabesinde bir teşkilât-ı diniyye halini aldığı zaman artık memleketin ve bütün âlem-i İslâm'ın en ücra köşelerinde bile neşr-i diyanet vazifesinin hakkıyla ifa edileceğinden emin olabiliriz. Taksim-i a'mâl ve ihtisas kaidesi her sahada tatbik edildiği halde neden bu sahada tatbik edilmesin? Bir zat ilm-i kazada mütehassıs olduğu halde ilm-i diyanette gayr-ı mütehassıs bulunabilir. Yine bir diğer zat ilm-i diyanette mütehassıs bulunduğu halde ilm-i kazada gayr-ı mütehassıs olabilir. Aynı kimsenin bu iki ilmi nefsinde cem etmesi neden lâzım gelsin? Haydi farz edelim ki bir adam bu iki ilme de tamamıyla vâkıftır. Madem ki diyanî hükümler ile kazaî hükümler arasında bu kadar derin uçurumlar mevcuttur, bir kimsenin aynı zamanda böyle gayr-ı kâbil-i te'lif iki nev'i hükmün îtâsıyla vazifedar olması katiyen gayr-ı caizdir. Bir işin diyanî ciheti mukaddes olduğu için oraya idare-i maslahat, itilafkârlık, hilecilik gibi dünyevî tedbirler giremez. Bir işin kazaî ciheti ise iktisadî, sıhhî, fennî ve bir çok dünyevî icabata tâbi olmak mecburiyetindedir. Bizim mübalât-ı diniyye hususunda sair milletlerden geri olmamızın sebebi şudur ki diyanetimizin esasları son derece âlî olduğu halde kazamızdaki kaideler ve usuller gayet nakisalıdır. Kaza ile diyanet birbirine karıştırıldığı içindir ki kaza işlerinden müşteki olan kimseler dine karşı da mübalâtsız oluyorlar. Diyanet ve kaza birbirine karıştığı zaman ikisi de birbirine muzır olur. Çünkü bunların esasları ayrı ayrı gayeleri matuftur. Fakat müftüler yalnız diyanî hükümleri îtâ, kadılar yalnız kazaî vazifeleri icra ettiği zaman ikisi de vazifelerinin saffet ve tamamiyetin muhafaza edebilir.

Urefâdan birisi *"Ümmetimin ihtilâfı rahmettir"* nass-ı münîfindeki ihtilâf-ı ümmetin manası taksim-i a'mâl ve ihtisas olduğunu söylemiştir ki gayet güzel bir tevcihtir. Bu güzel tevcih doğru bir tefsiri tazammum ediyorsa Cenâb-ı Hakk'tan niyaz edelim; bizi bu rahmete mazhar buyursun."[104]

Berkes, 1916 yılında yapılan İttihat ve Terakki Kongresi ve Gökalp'in bu kongrede dile getirdiği "diyanet" projesiyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

"İttihat ve Terakki Partisi'nde, İslâmcılar ve Batıcılar yanında yavaş yavaş etkisini artıran Ziya Gökalp bu sorun üzerine bir muhtıra hazırladı. Muhtıranın asıl konusu din kurumunu ve din adamlarını "diyanet" terimiyle adlandırdığı alana sürmek çözümüdür. Bunun gerektireceği değişiklik şeyhülislâmı politika dışına çıkarmak; Şeriat Mahkemeleri'ni, Evkaf İdaresi'ni ve nihayet bütün okulları şeyhülislâmlığın otoritesinden ayırmaktı. En yüksek din otoritesi olarak onun asıl görevi,

[104] Gökalp, a.g.m., s. 759, 760.

"iftâ" fonksiyonu olduğundan bu niteliği idare, maliye, adliye ve eğitim fonksiyonlarıyla uzlaşmaz bir fonksiyondu.[105]

Her konuda olduğu gibi Gökalp'e, dile getirdiği diyanet projesinde de Halim Sâbit'ten destek gelir. Halim Sâbit "Dinşinaslar ve Fakihler" adlı makalesinde, halkın kendisinden daha üstün olan insanları rehber olarak görme eğilimde olduklarını, halkın aynı şekilde din konusunda da kendilerinden üstün ve kendilerine rehberlik edebilecek bir din sınıfının olmasını arzu ettiklerini belirtir. Bunun içindir ki ümmetin arasında diyanette rehber olacak bir sınıfın bulunması, *"Sizden, hayra davet eden, marufu emreden, münkeri yasaklayan bir topluluk olsun. İşte kazananlar onlardır."* (Âl-i İmrân, 104) ayet-i kerimesinde de buyurulduğu üzere zaruridir.[106]

Halim Sâbit konuya ilişkin Gökalp'in ortaya koyduğu delilleri tekrar ettikten sonra, yine Gökalp'in de üzerinde durduğu, modern toplumun en önemli esaslarından biri olan iş bölümü esası konusuna ve buna göre din sınıfı diye mütehassıs bir sınıfın oluşturulması gerektiğine temas eder:

"İş bölümü esasına göre ilerlemekte olan Müslümanlık âleminde her ictimâî vazife için ihtisas erbabı bulunduğu gibi, dinî vazifeleri ifa etmek için de bir meslek-i mahsus erbabına şiddetli ihtiyaç vardır. Maârif-i umûmiyyenin neşri, adalet tevzii, askerlik birer ictimâî vazife ise, milletimizin, hattâ hilâfetin muhafızı olmak itibariyle bütün ümmetin dinî umurlarıyla iştigal etmek de bizim için ayrıca ictimâî bir vazifedir. Her ictimâî vazife için erbabı aranıyor ve hususî meslekler tesis ediyorsa, niçin umûr-ı dîniyyede bunlara riayet edilmesin. Şüphesizdir ki dinî vazifelerin başkalarına nazaran az mühim olduğu iddia edilemez. Yahut Müslümanlıkta umûr-ı dîniyye ve siyasîyye tefrik olunamaz düsturuna teban bunun hariciyede siyasî memurlar tarafından ifa edileceği de söylenemez.

Binaenaleyh İslâm ümmetine ait ictimâî vazifeler arasında bir de "dinî vazifeler" bulunduğu gibi, bununla iştigal edecek bir dinî sınıfı, bir dinşinaslar zümresi bulunmak da tabiî olur."[107]

Dinle Siyaset ve Hukukun Tefriki

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Osmanlı'da hukuk ve kanunlaştırmayla ilgili konu ve tartışmaların daha yoğunluklu olarak gündeme geldiğini görüyoruz.[108]

M. Şemseddin "İslâm'da İnhitat ve İntibah" adlı yazısında, medeniyetlerin oluşmasında dinin etkisinden ve öneminden bahisle, bir medeniyetin ilerleyebil-

105 Berkes, a.g.e., s. 404.

106 Halim Sâbit, "Dinşinaslar ve Fakihler", *İM*, C. 3, S. 35, 29 Şevval 1333/27 Ağustos 1331, s. 760, 761.

107 Halim Sâbit, a.g.m., s. 765, 766.

108 II. Meşrutiyet döneminde dinin hukukî boyutu üzerine yapılan tartışmalarla ilgili örnek metinler için bkz. Koca, a.g.e., s. 223-273.

mesinin ancak mensubu bulunduğu dinin esaslarının yaşanan ve değişen hayata cevap verebilmesiyle mümkün olabileceğini vurgular.[109]

Bu noktada İslâm'ı ele alan M. Şemseddin, İslâm dininin iki kısımda mütalâa edilmesi gerektiğini ifade eder: Şer'-i mücmel ve şer'-i mufassal. Bunlardan birincisinin yani şer'-i mücmelin zamanın değişmesiyle hiçbir değişikliğe uğramasının söz konusu olmadığını ancak şer'-i mufassalın yani ahkâm-ı fer'iyye'nin muhit ve zamanın ihtiyaçlarına göre değişebileceğini veya büsbütün kaldırılabileceğini söyler.[110]

Dergide, İslâm hukukunun değişen şartlar karşısındaki durumu ve din-hukuk ayrılığının gerekliliği ile ilgili yazısı bulunanlardan birisi de Aydın mebusu Veliyyüddin'dir. Veliyyüddin, "Hukûk-ı İslâm" başlığını taşıyan yazısında, hukukî müesseselere dinin kaynaklık etmesi durumunda, dinin değişmez oluşunun, hukukla din arasında bir mücadelenin doğmasına sebep olacağını vurgular. Böyle bir mücadelede ise hem cemiyet hem de din zarar görecektir. Bu sebepledir ki, hukukî müesseselerin, kaynaklarını semavî metinlerden almaksızın doğup büyümeleri, hiç olmazsa dinî vesayetten kurtulmaları gerekir.[111]

Halim Sâbit'in, on sekizinci sayıda "İcmâ" başlıklı yazısıyla başlayan ve otuz üçüncü sayıdaki "Velâyet-i Hukûkiyye; Teşrî Hukûkî Heyeti, İctimâî Enmüzecimize Göre İctihâd ve İcmâ" yazısıyla son bulan yazılarında hukuka ve siyasete dair bir çok düşünce dile getirilmiştir.

Halim Sâbit, "Fıkıh: İcmâ" başlıklı yazısında, "İcmâ" kavramından yola çıkarak Meşrutiyet'in İslâm'a uygun bir idare şekli olduğunu ifade eder.[112]

Halim Sâbit, "İcmâ, İctihâd, Müctehid" başlıklı yazısında şeriatı "şer'-i mücmel" ve "şer'-i mufassal" olarak ikiye ayırmaktadır. Şer'-i mücmelin Hz. Peygamber'in vefatıyla sona erdiği, şer'-i mufassalın ise hızla genişlediğini ifade eden yazar, Ehl-i hâl ve akdin (burada Meclis-i Mebusan) rehber edinmesi gereken ilkeleri üç noktada toplamaktadır. Bunlardan ilki ve en ilginci, "iman-ı ictimâînin tercümanı demek olan kalplerin fetvası"dır. Bu ilke şu şekilde izah edilmektedir:

"Vicdanın fetvası, iman-ı ictimâîye yani örfe göre olacağından şüphe edilemez. Çünkü kıymet hükümleri, yani hüsün ve kubuh hakkındaki kanaatler, ferdin şahsî düşüncesi olamaz. Binaenaleyh burada vicdanın fetvası da örfün gizli tesirinden başka bir şeye hamledilemez."[113]

Bu ifadeleriyle Halim Sâbit, mebusların oy kullanmaları sonucu Meclis-i Mebusan'dan çıkan kanunların "icmâ" hükmünde olacağını ima etmektedir. Me-

[109] M. Şemseddin, "İslâm'da İnhitat ve İntibah-I", *İM*, C. 3, S. 32, 16 Ramazan 1333/16 Temmuz 133, s. 708.

[110] M. Şemseddin, a.g.m., 710.

[111] Veliyyüddin, "Hukûk-ı İslâm", *İM*, C. 1, S. 9, 10 Recep 1332/22 Mayıs 1330, s. 258, 259.

[112] Halim Sâbit, "İcmâ", *İM*, C. 3, S. 18, 13 Sefer 1333/18 Kanunuevvel 1330, s. 487-489.

[113] Halim Sâbit, "İcmâ, İctihâd, Müctehid", *İM*, C. 2, S. 19, 27 Sefer 1333/1 Kânûnusânî 1330, s. 503-505.

busların kendi düşüncelerini değil de halkın düşüncesini yani efkâr-ı umumiyyeyi (örfü) yansıtacağını, örfün dinin kaynakları arasında olması dolayısıyla da kanunların icmâ-ı ümmet hükmünde olacağını ifade etmeye çalışmaktadır.[114]

Halim Sâbit'in dergideki en dikkat çekici ve bir o kadar da siyasî açıdan önem arz eden yazılarından birisi hiç şüphesiz, "Osmanlılar ve Teşrî Salâhiyeti" başlığını taşıyan yazısıdır. Halim Sâbit bu yazısında Tanzimat Fermanı'nın, din ve hukuk ayrılığının oluşması yönünde atılmış iyi bir adım olduğunu ancak atılan bu adımın başarısız olduğunu vurgular ve yazısının devamında Tanzimat'ın ruhuna ve uygulayıcılarına yönelik sert eleştiriler yöneltir.[115]

İslâm Mecmuası ve İttihat ve Terakki Fırkası

İslâm Mecmuası'nı önemli kılan ve dönemi içerisinde farklı bir yere oturtan hususlardan biri hiç şüphesiz derginin, din-modernleşme ekseninde oluşan konularda, İttihat ve Teakki'nin de önemli bir rol oynadığı siyasî bir düzlemde, modern hayata uygun bir İslâm yorumu ortaya koyma çabasıdır. *İslâm Mecmuası*'nda ön plâna çıkan, İslâmî ilimlerle sosyolojiyi sentez etme ve dini modern bir hayat anlayışı içerisinde "yeniden" yorumlamak çabası *İslâm Mecmuası*'yla ilgili değerlendirmeleri daha da önemli hale getirmektedir. Dergiyle ilgili bir diğer önemli husus ise; dönemin siyasî iktidarı ve Türk modernleşmesinin başat aktörü durumunda olan İttihat ve Terakki Fırkası'yla olan bağıdır. Dolayısıyla İttihat ve Terakki Fırkası'nın, özellikle 1913[116] ve 1916 yılında yaptığı kongrelerde dinî ve sosyal konularla ilgili aldığı kararlar, *İslâm Mecmuası*'ndaki tartışma konularının ve ileri sürülen tezlerin sağlıklı değerlendirilebilmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

Yusuf Hikmet Bayur, *İslâm Mecmuası*'nın İttihat ve Terakki Fırkası'yla olan bağlantısı ve çıkarılış gayesiyle ilgili olarak şu ifadele yer vermektedir:

"İttihat ve Terakki'nin dinin siyasal ve sosyal konulara ait kısmında dilediği yenilikleri yapabilmek için fetvahaneye ve ona mensup çoğu çok mutaassıp hoca-

[114] Güler, Ruhi, *İslâm Mecmuası (1914-1918) ve İçeriği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜSBF, İstanbul, 1995, s. 232.

[115] Halim Sâbit, Osmanlılar ve Teşrî Salâhiyeti, *İM*, C. 3, S. 27, 27 Cemaziyülâhır 1333/30 Nisan 1331, s. 629-632.

[116] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 20 Eylül 1913 tarihinde toplanan kongresinde okunan raporda dinî, sosyal ve kültürel konular üzerinde şu ifadelere yer verilmiştir:

"Diğer taraftan terbiye-i milliye ve ahlâkiyemizin muhafazası emelinden de kendimizi alamayız. Bir taraftan Garbın measir-i irfanını almak, diğer taraftan ecdadımızın fezâil-i bergüzîdesini muhafaza etmek isteriz. Bunun için hayat-ı ictimâiyemizi bir taraftan esâsât-ı mübeccele-i dîniyyeye, diğer taraftan asrın îcâbâtına tevfik etmek lâzımdır. Terakkiyât-ı medeniyye itibariyle Garbe temessül mecburiyetinde bulunan Müslümanları inhitattan kurtarmak için İslâmiyet'i esâsât itibariyle Asr-ı Saadet'e, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra irca ve tevfik etmek zarureti vardır. Hikmet-i İslâmiyyenin iki rükn-i esâsîsi olan fıkıh ve kelâmın sünnet-i seniyye ve maslahat-ı ictimaiyyeye muvafık surette tasfiye ve tevsii hem sınıf-ı mütedeyyinenin tenevvürüne bâis olacaktır.", Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C: II, K: IV, Ankara, 1991, s. 375.

lara ve onlara uyan koyu sofulara dayanabilmesi güçtü, belki imkânsızdı; herhalde onların dışında dinsel esasları gözden uzak tutmayan ancak bir takım yenilikleri kabul eden kimseler bulmak, bunların yazıları ve sair propagandaları ile bir cereyan yaratmak, bu sayede fetvahaneyi de kısmen inandırarak ve bilgisel yoldan ilzam ederek, kısmen de manevî baskı altında tutarak, hükümetle düşünce birliği yapacak şeyhü'l-islâmların tesirinden faydalanarak istenilen amaca ulaşmak gerekiyordu.

Bu cereyan 1330'da[117] çıkmaya başlayan '*İslâm Mecmuası*' yolu ile yaratılmak istenilecektir. Eski dinsel anlayışı ise '*Sebîlürreşâd*' dergisi temsil etmekteydi."[118]

İslâm Mecmuası'nın İttihat ve Terakki'yle olan bağlantısına temas edenlerden biri de Tarık Zafer Tunaya'dır:

"İttihat ve Terakki'nin Türkçü elemanları İslâmcılığın gelenekçi gidişini zamanın gereklerine göre ıslah ve uygulamak yoluna da gitmişler ve *İslâm Mecmuası* bu çevrenin yayın organı olmuştur."[119]

Dolayısıyla *İslâm Mecmuası*, gündeme getirdiği taaddüd-i zevcât, boşanma, cevaz, faiz, cihat gibi konularla hem dinde bir reform meselesini gündeme getirerek farklı bir İslâmcılık yorumuna gitmiş, hem de İttihat ve Terakki'nin İslâmcı ideolojisini belirlemiştir.[120]

1916 İttihat ve Terakki Kongresi

İslâm Mecmuası'nda dikkat çeken bir yazı dizisi de İttihat ve Terakki Kongresi münasebetiyle yazılan yazılardır. İmzasız olarak yayınlanan bu yazıların muhteva olarak İttihat ve Terakki Partisi'nin 1916 yılında yapılan kongresinde bir rapor olarak sunulduğu ve kongrede dağıtıldığı, Niyazi Berkes tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca Kâzım Nami de bu makaleleri Gökalp tarafından kongreye sunulmuş genelgeler olarak eserine almıştır.[121] Dolayısıyla bu makaleleri Gökalp'e ait makaleler olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

Gökalp, "İttihad ve Terakki Kongresi" başlığını taşıyan ilk yazısında, o yılki İttihat ve Terakki Kongresi'nde yapılan ilmî münakaşa neticesinde, fırkanın, hususî rengini teşhis ettiren samimi bir kanaati izhar ettiğini, bu kanaatin de, İslâm dini ile "medeniyet-i asriye"nin bir arada bulunabileceği olduğunu ifade ettikten sonra zaten memleketimizde öteden beri bu kanaate malik zevat eksik olmadığını ve bunların başında Namık Kemal ile Cevdet Paşa'nın zikredilebileceğini belirtmektedir. Fakat bu fikre karşı çıkanların da olduğunu ve bunların da "Avrupa mutaas-

[117] Doğru tarih, 30 Kânunusâni 1329, olmalıdır.
[118] Bayur, a.g.e., s. 375, 376.
[119] Tunaya, Tarık Zafer, *İslâmcılık Akımı*, İstanbul 1991, s. 110.
[120] Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, İttihat ve Terakki,* c. 3, s. 309.
[121] Bkz. Berkes, a.g.e., s. 404; Duru, Kâzım Nâmi, *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1975.

sıpları" ile "medrese mutaassıpları" olduğu Gökalp tarafından ifade edilmektedir. Avrupa mutaassıplarına göre İslâm dininden vazgeçip Avrupa'yı tamamıyla taklit etmek, medrese mutaassıplarına göre ise Batılıların tekniğinden bile yüz çevirmek gerekir.[122] Yazar bu iki zümrenin kanaatlerinin de "ictima-i şe'niyetten" uzak olduğuna dair kanaatini bildirdikten sonra İslâm ve Avrupa medeniyetinin bağdaştırılabileceğini ve böylece Osmanlı Devleti ve milletinin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtularak muasır Avrupa devletleri ve milletleri sınıfına girebileceğini belirtir. Ona göre bunu yapabilecek siyasî oluşum İttihat ve Terakki Fırkası'dır. Bu partinin anlayışına göre: "Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de hayat-ı asriyyenin îcâbât-ı zarûriyyesinden tecerrüd edebilir. Muktezây-ı hikmet bu iki himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telife çalışmaktır."[123] Gökalp, İttihat ve Terakki'nin konuyla ilgili yaklaşımını şöyle ifade etmektedir:

"Siyasî bir fırkanın vazifesi muntazam ve kuvvetli bir devlet teşkilâtı meydana getirmektir. İttihat ve Terakki Fırkası bu umdeyi şiar ittihaz edince devlet hakkındaki telâkkisi de vuzuh kesb etmiş oldu. Artık, bu fırkanın gayesi aynı zamanda hem İslâmî, hem de asrî bir devlet teşkiline çalışmaktan ibaret olabilir. Çünkü medeniyet-i asriyyenin İslâmiyet'le kâbil-i telif olduğunu kabul eden bir heyet, İslâmî bir devletin aynı zamanda asrî bir devlet mahiyetini alabileceğini, yahut tabir-i âharla asrî bir devletin aynı zamanda İslâmî bir devlet esasına istinat edebileceğini kabul etmek mecburiyetinde kalır."[124]

İttihat ve Terakki'nin, devlet yapısıyla ilgili öngördüğü siyaseti ifade ettikten sonra yazar, yenileşme yolunda ilk adımları atmış olan Tanzimatçıları bu şekilde düşünmedikleri için eleştirmektedir:

"Onlar, Osmanlılığı asrî bir devlet haline koymaya çalışmışlar, fakat yanlış ictihâdlarıyla devleti daha çok gayr-i uzvî bir hale getirdikleri gibi İslâmî devlet şeklinden de büsbütün çıkarmışlardı. Binaenaleyh İttihat ve Terakki tecdit yolunda selefi olan Tanzimat cereyanının körü körüne bir muakkibi olmak değil, belki onun hatalarını ayırıp bulmakla doğru yolun nerede olduğunu meydana çıkarmak vazifesiyle mükelleftir."[125]

"İttihat ve Terakki Kongresi" başlığı altında kaleme alınan ikinci yazıda Gökalp, Ahkâm-ı dîniyye ile ahkâm-ı kazâiyyenin ayrılması gerektiği, çünkü dinen caiz olmayan bir şeyin, içtimaî bir zaruret neticesinde kazaen caiz olabileceğini ifade eder.[126]

[122] Gökalp, "İttihat ve Terakki Kongresi", *İM*, C. 4, S. 48, 12 Muharrem 1335/27 Teşrinievvel 1332, s. 975, 976.
[123] Gökalp, a.g.m., s. 976.
[124] Gökalp, a.g.m., s. 976.
[125] Gökalp, a.g.m., s. 977.
[126] Gökalp, "İttihat ve Terakki Kongresi", *İM*, C. 5, S. 49, 4 Sefer 1335/17 Teşrinisani 1332, s. 987.

Yazının devamında Gökalp, "umûr-ı diyâniyye" ile "umûr-ı kaziyye"nin bir birinden ayrılması gerektiğini vurgulamakta ve bunların iç içe olmasının ne asrî bir devlet yapısıyla ne de İslâmî bir devlet yapısıyla uyuşamayacağının altını çizmektedir. O halde din ve hukuk için müstakil bir nezaretin tesis edilmesi lâzımdır.[127]

İslâm Mecmuası'nda, Mansûrîzâde'nin, *Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası*'ndan iktibas edilen "Şeriat ve Kanun" başlıklı yazısından başka, "İctihâd Hataları" başlığı altında bir dizi makalesi yer almaktadır. Mansûrîzâde bu yazılarında muamelât sahasında yer alan ve özellikle de satım akdi ve kira akdi konularına yönelik klâsik fıkhın bazı hüküm ve kavramlarını sert bir dille eleştirmiştir.[128] Bu yazılarının birinde faiz meselesine farklı bir yaklaşım getirmiştir. Mansûrîzâde'ye göre "Şerîat-ı İslâmiyyede faiz ile para alıp vermek alelıtlak memnu değildir. Memnu olan yalnız parayı fazla para ile satmaktır. Böyle değil de, icar suretiyle olursa memnu olmaz."[129]

Mansûrîzâde'nin faiz meselesine yönelik bu yaklaşımı, Nizamiye mahkemelerinde uygulanmakta olan kanunî faizin tatbikinde dinen de bir sakınca olmadığına kamuoyunu ikna etmesi çabası olarak değerlendirilmiştir.[130]

Sonuç

İslâm Mecmuası'nı önemli kılan ve dönemi içerisinde farklı bir yere oturtan hususlardan biri hiç şüphesiz derginin, din-modernleşme ekseninde oluşan konularda, İttihat ve Terakki'nin de önemli bir rol oynadığı siyasî bir düzlemde, modern hayata uygun bir İslâm yorumu ortaya koyma çabası ve bu noktada tartışmaya açtığı; İslâmî ilimlerle (Fıkıh, Kelâm) sosyolojiyi sentez etme düşüncesidir. Dini modern bir hayat anlayışı içerisinde "yeniden" yorumlamak çabası olarak değerlendirilebilecek bu tartışmanın *İslâm Mecmuası*'nda tartışmaya açılması, *İslâm Mecmuası*'yla ilgili değerlendirmeleri daha da önemli hale getirmektedir.

İslâm Mecmuası, II. Meşrutiyet dönemi din-modernleşme ilişkilerini anlamada önemli olduğu kadar, Cumhuriyet sonrası din-modernleşme ilişkilerini anlamada da oldukça önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. İkinci Meşrutiyet dönemi din-modernleşme ilişkilerinde oluş(turul)an kavramlaştırma ve fikrî yapı bilinmeden, Cumhuriyet sonrası oluşan siyasî-fikrî oluşumları anlayabilmek; Türkiye'nin ve İslâm dünyasının bugününe ve yarınına dair çözümlemelerde ve önerilerde bulunabilmek oldukça zordur.

İslâm dünyasında yaşanan modernleşme sürecinde ve bu sürecin en sıcak gündem konusunu oluşturan din-modernleşme ilişkilerinde, Osmanlı-Türkiye tecrübesinin ilmî ve fikrî açıdan ciddi ihmallere uğradığı; hatta görmezlikten gelin-

[127] Gökalp, a.g.m., s. 992-994.

[128] Mansûrîzâde Said, "İctihâd Hataları", *İM*, C. 2, 3; S. 21, 23, 26, 27, 28.

[129] Mansûrîzâde Said, "İctihâd Hataları", *İM*, C. 3, S. 28, 13 Recep 1333/14 Mayıs 133, s. 649.

[130] Okur, Kâşif Hamdi, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, C. 2, S. 5, s. 274.

diği bilinen bir husustur.[131] Ancak son yıllarda bu ihmalin biraz da olsa farkına varıldığı ve hem Türk modernleşme süreci bilinmeden hem de genel olarak İslâm düşünce geleneği anlaşılmadan; bu geleneğin bugüne ve geleceğe dair söyleyebileceklerine dair ciddi bir imâl-i fikr içerisinde olunmadan kendimize ait bir varlık alanı oluşturamayacağımıza dair bilincin gün geçtikçe arttığı söylenebilir.

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ DİN SOSYOLOJİSİNİN ÖNEMLİ BİR KAYNAĞI: İSLÂM MECMUASI (1914-1918)

Mustafa Bakırcı

Islâm Mecmuası which had been published in between 1914 and 1918 totally in 63 issues, is an important resource of sociology of religion in the Constitutionalism II period. Famous scholars of this period such as Ziya Gökalp (1875-1924), Halim Sâbit (Şibay) (1884-1946), Ahmed Agayef (Ağaoğlu) (1869-1939), Şeyhülislam Musa Kâzım (1858-1920), M. Şemseddin (Günaltay) (1883-1961), Mehmet İzzet (1891-1930), M. Şerafeddin (Yaltkaya), Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936) had written for the magazin.

The main problem of the magazin, which was widely accepted as a representative of the modernist-Islâmist thoughts in the Ottoman society for which modernism and change was inavoidable, was what kind of relation to be existed between religion-society and religion-state.

To resolve this problem *Islâm Mecmuası* proposed a new synthesis of Islamic sciences and sociology.

المجلّة الاسلامية

الدور الذى بدأ بإعلان المشروطية الثانية في 1908 م تطرق الى المناقشات الهامّة.المجلّة الاسلامية في هذا العهد لها اثر كبيرفي الفكر المتداول في ذلك العهد. و المجلّة الاسلامية التي صدرت ثلاثة و ستّين عددًاخلال 1918- 1914 من أهم مصادر الاجتماعية الدّينية.

[131] Kara, İsmail, "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, C: 1, İstanbul, 2001, s. 234.

İSTANBUL'UN FETHİNDEN SONRA OSMANLILARIN KAZANIMLARI VE KATOLİKLERİN TEPKİSİ*

Charles A. FRAZEE*
Çev: Mehmet ŞAHİN
Yrd. Doç. Dr. S.Ü. İlâhiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

*

Giriş

1453 Mayısında Bizans Devleti'nin çöküşü sadece dünyanın en uzun süren imparatorluğunu sona erdirmedi, aynı zamanda Avrupa Katolikleri ile Osmanlı Türkleri arasındaki yeni bir karşılaşmanın da yolunu hazırladı. Bir anlamda, bu rekabet Haçlı Seferleri ile başlayan Hıristiyan-Müslüman mücadelesinin sürdürülmesinden başka bir şey değildi. Ancak bu durumu eşsiz yapan yönler vardı, çünkü fetihten önce Türklerin işgal ettikleri yerlerde öncelikli olarak Grekler ve diğer doğu Hıristiyanları yaşamaktaydı.

Latin Katolikleri ve Grek Ortodoksları doktrinel, liturjik ve idare ile ilgili meselelerden dolayı birbirleri ile kavgalı idiler. Bu nedenle bazı Batılı gözlemciler Bizans yenilgisini Heretikler üzerindeki Tanrı'nın hükmü olarak gördüler ve ama Batı Hıristiyanlarının çoğu Greklerin çöküşünü ve "Yeni Roma"nın işgalini şiddetli bir felâket olarak değerlendirdiler. Batıdaki hemen hemen herkes II. Mehmet'in Bizans Devleti'ni ortadan kaldırdığı gibi Ortodoks kilisesini de ortadan kaldıracağından korktular ama tersi çıktı. II. Mehmet kiliseyi yönetimin bir parçası haline getirdi ve kontrolü altında bulunan kilisenin liderliğinin Latin Katolisizmine karşı düşmanlığı ile tanınmasını sağladı. Türk fethi ayrıca, popüler bir politika olmasına rağmen papalığa dostluk eli uzatan imparatorları ilelebet ortadan kaldırmak suretiyle iki Hıristiyan kilisesini daha da yabancılaştırdı. Aynı zamanda kilise birliğini destekleyen küçük bir Grek grubun etkisini de ortadan kaldırdı ve bu grubun İtalya'da güçsüz bir sürgün hayatı yaşamak dışında bir seçeneği kalmadı. İstanbul'un 1453'te Türkler tarafından ele geçirilmesinin sonuçları Dördüncü Haçlı Seferi'nin sonuçlarına benzedi, çünkü her iki olay da tek bir Grek-Latin Hıristiyan kilisesi görmek isteyenlerin (bu birlik Slavca veya Arapça konuşan kiliseleri içine almayacak olmasına ve böylece Doğu Hıristiyanlığı içinde yeni bir hizip oluşturacak olmasına rağmen) umudunu kırdı.

---

* Bu makale CHARLES A. FRAZEE tarafından yazılan *CATHOLICS AND SULTANS: The Church and the Ottoman Empire; 1453-1923* (Cambridge University Press, 1983) adlı eserin 1-30 sahifeleri arasının tercümesidir.

İstanbul'un düşmesini takiben Türkler ile papalık arasındaki aşikâr düşmanlık oldukça kısa ömürlü oldu, 50 yıl içinde Curia (Papalık Divanı) ve Porte (Bâb-ı Âlî) müzakerelere katılmıştı ve 16. yüzyılda Fransızlar ve Türkler, Habsburglara karşı bir ittifak anlaşması yapınca, Osmanlı Katoliklerinin durumu güvenceye alındı. Bundan sonra, İstanbul'da kurulan bir Fransız elçiliği Osmanlı dünyasına yönelen Batılı misyonerler için koruyucu bir kanat sağladı.

Misyonerlerin ulaştığı zamana kadar İstanbul'un Katolik toplumu neredeyse gözden kaybolmuştu. Çok geçmeden, açığa çıktı ki yeni gelen bu kimseler Katolik diplomasi ve ticaret tebaasına din adamları olarak hizmet vermeye razı değildiler, onları niyeti imparatorluğun her yerindeki Ortodoks ve Doğu Hıristiyanları arasında aktif olarak din değiştirme çalışmaları yapmak idi. Latin misyonerler, Roma ile işbirliği içinde pek çok Yakın Doğu kiliselerini oluşturuncaya kadar çok büyük maliyetlerle ve çok zor koşullar altında bu görevi yaptılar. İlk çıktığında batılı din tarikatlarını hoş karşılayan yerel din sınıfı, ayrı ve rakip dinî organizasyonların oluşturulmakta olduğunu fark edince bu tarikatlara düşman oldu.

Cizvitlerin baskısı ve Aydınlanma döneminin rasyonel tavırlarından dolayı, 18. yüzyılın ikinci yarısı bir gerileme dönemi oldu. Sonra Fransız devrimi ve Doğu Katolik toplumlarını daha da bozan Napolyon dönemi geldi. Fakat bu yıllar geçince 19. yüzyılda papalık inisiyatifiyle bağlantılı Katolik canlanma, yeniden Doğu'ya ilgiye sebep oldu. Misyonerler tekrar kaybedilen şeyleri kazanmak için Osmanlı imparatorluğuna doldular ve böylece 1900 yılına kadar kilise ve kilise kurumları daha önce hiç olmadığı kadar güçlü hale geldi. Fakat en iyi zaman kötüye doğru gidiyordu. Birinci Dünya Savaşı hem imparatorluğu hem de kiliseyi ezdi. 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti ilân edildiğinde, tezahürat yapacak çok az sayıda Katolik vardı.

BÖLÜM I:

İSTANBUL'UN FETHİNDEN SONRA OSMANLILARIN KAZANIMLARI VE KATOLİKLERİN TEPKİSİ

FETİH SONRASI

1453 yılında Nisan ayının sonlarında başlayan İstanbul'un Türkler tarafından kuşatılması esnasında, Bizans başkentinin içinde yaşayan Katolik toplum bölündü. Bazıları aktif olarak İmparator XI. Konstantin'e ve Grek savunmacılara yardım etme yoluna gittiler, diğerleri doğru tavrın tarafsız kalmak olduğuna inandılar. Genel olarak ifade etmek gerekirse, birinci görüş şehir duvarları içinde yaşayanların, Venediklilerin ve şehrin savunmasına yardım etmek için gelmiş olan Batılıların görüşüydü. Bunlar arasında önceki Aralık ayında Floransa Konsil'inin kararlarını ilân eden Papa V. Nicholas'ın elçisi Kardinal Isidores of Kiev, arkadaşı Midilli Başpiskoposu Chioslu Leonardo (Leonardo of Chios) ve Kıbrıslı St. Anthony (St. Anthony of the Cypresses) rahibe manastırından Fransisken frerler

(keşişler) vardı. Bunlar imparatora destek vermenin bir görev olduğuna inanıyorlardı çünkü imparator kiliseler birliğini savunmuştu.

Bunun tersi olan fikir, Galata'da yaşayan Latin Katoliklerin çoğunu ifade eden Haliç'in doğu kısmında oturan Ceneviz Kolonisinin fikri idi. Duyguları imparatorluğun ayakta kalamayacağı yönündeki ayık değerlendirmeyi yapan sert kafalı bu tacirler toplumunda hiç romantik yok idi. İstanbul'un yöneticisinin Grek veya Türk olması onlar için fazla önemli değildi. Onların ilgi alanı iş idi. Onlar, Doğu'daki ticarî çıkarlarını takip etmelerine izin veren herhangi birisi ile ilgili idiler. Kendileri gibi Hıristiyan olan diğer insanların cesur mücadelelerine sempati göstermelerine rağmen II. Mehmet ile iyi geçinmek istiyorlardı. Galatalılar ve Osmanlılar arasında yıllardır varolan bir anlaşma onların ilişkilerini tanımlıyordu.

Kaptan Giovanni Giustiniani gibi Latin savunmacıların çoğu, hayatlarını şehrin savunmasına verdiler. 29 Mayıstaki kapitülasyondan sonra bazıları ele geçirildi ve fidye ödemek zorunda kaldılar, Venedikli *bailie* (bailif: memur) Girolamo Minotto gibi diğer bazıları da zaferi kazanan Türkler tarafından infaz edildiler. Şehirdeki Katolik kiliseler önemli bir hasara uğramadan hayatta kaldılar. Frerlerin Greklere desteğinden dolayı St. Anthony Fransisken manastırına el konuldu ve St. Mary Venedik Kilisesi geçici olarak kapatıldı.[1]

Galatalılar kuşatma boyunca tarafsızlıklarını ilân etmelerine ve Türkler tarafından garanti edilen güvenliğe rağmen birçoğu kayıklarla şehirden kaçtı ve bu durum İstanbul'un mültecilerden boşalmasına neden oldu. Koloni valisi *Podesta* Angelo Lomel-lino ve meclisi, II. Mehmet'in bu durumu onaylamayacağını bildikleri için bu kaçıştan dolayı mahcup duruma düştüler. Zafer kazanan Türklerin liderine tebriklerini sunmak ve şehrin anahtarlarını takdim etmek için Galata'dan bir delegasyon kampa gelince, tümüyle göz ardı edildiler.

Günlerce sonra Babalino Pallavicini ve Marco de Franchi adında iki elçi ve bir tercüman bu konuda daha iyi sonuçlar aldılar. Onlara imtiyazları içeren ve artık Türklerin hâkim olduğu koloninin yönetimi için belirlenmiş kuralları içeren bir *ferman* verildi.

Bu *ferman*da imparatorluk dahilinde ticaret hakkına sahip oldular ve hayatları, malları ve Katolik inancını tatbiklerinde özgür olacaklarına dair güvence verildi. Onların oğulları, yeniçeri ürünleri veya Osmanlı sivil servisi için Hıristiyan ailelerden zorla alınan erkek çocuklardan oluşan devşirmeye tâbi değildiler. Koloni içinde Müslüman yerleşimi de olmayacaktı. Diğer taraftan, kasaba ve vatandaşları silâhsızlandırılacaktı. Galata'nın duvarları ve kalesi yıkılacaktı ve her yetişkin erkek İslâm dünyasındaki Müslüman olmayanlardan toplanan cizyeye tâbi oldu.

[1] İstanbul'un fethi ile ilgili olarak bkz. Steven Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453* (Cambridge, 1965). Makaleler: *Le cinq-centieme anniversaire de la prise de Constantinople, L'Hellenisme contemporain,* (Atina, 1953). Galata tarihi ilgili olarak Bkz. Lodovico Sauli, *Delia Colonia dei Genovesi in Galata* (Turin, 1830); Roberto Lopez, *Storia della Colonie Genovesi nel Mediterraneo* (Bologna, 1938).

Çanlar çalmayacaktı ve saat kuleleri vurmayacaktı, yeni kilise inşasına da izin verilmeyecekti. Bütün bu koşullar gönüllü olarak İslâm yönetimine teslim olan bir şehri ele almada İslâmî uygulama ile uyumlu idi.

3 Haziranda II. Mehmet Galata'yı ziyaret etmek için Haliç'ten karşıya geçti. *Podesta* Lomellino onu resmî törenle karşıladı. II. Mehmet ile İtalyan unsurlar arasındaki *ferman* ilân edildi. Sonra yerel yönetici olarak bir kaymakam atandı. Bu törenden sonra II. Mehmet kasabayı turladı. Kasabadan kaçanların mallarının sayımının yapılmasını, evlerinin mühürlenmesini ve eğer üç ay içinde dönmezlerse binaların ve içindekilerin Türk yönetimine aktarılmasının emretti.

Eylül ayında eski *padesta* Roma'ya gitti. II. Mehmet'in izniyle Türk yetkililerin önünde kendilerini temsil edecek bir *büyük* seçmeleri için Galatalılara izin verildi. Bu kişiye *Serenissima Communitia di Pera* e *Galata* adı verilen bir yönetici meclisi yardım edecekti. Bu meclis Fransisken manastırının sahasında küçük bir şapel olan St. Anne'in toplantı odasında toplandı. Burası Galata'daki en büyük kilise olan ve 13. yüzyılda Bizans başkentinin Batılılar tarafından işgali esnasında yapılan St. Francis Katolik kilisesinin bulunduğu alandı.[2]

Fetih esnasında Galata Latin kiliselerinin dinî yönetimi birçok faktörden dolayı karmaşık idi. Bu kiliseler resmî olarak Grek başpiskoposu Gregorios III Mammas'ın otoritesi altında idi fakat bu yüksek rütbeli rahip birlik yanlısı düşünceleri kabul görmeyince 1453'ten çok önce Roma'ya göçmüştü. Latin kiliselerinin fiilî başı başpiskopos tarafından atanan bir dinî temsilci (vicar) idi. Genellikle St. Francis Fransisken manastırının başı bu göreve atanırdı fakat diğer dinî grupların başları da seçilebilirdi. Ancak, bu papazın fiilî otoritesi ciddi ölçüde sınırlı idi. Galatalıların büyük çoğunluğu Cenevizliler olduğu için bunların birçoğu, din görevlileri o şehrin piskoposu tarafından Doğu'ya gönderilmiş olan Cenevizlilerden oluşan St. Michael kilisesine gidiyordu. Dinî grupların Doğu'daki meselelerle ilgili olarak bağlı oldukları Batı Avrupa'da liderleri vardı. St. Francis'te görev yapan Fransisken görevlilerden başka, Fransisken Observantlar, Dominikyanlar ve Benediktinler de vardı. 1453 yılında Bizans'ın başkentinde yerleşmiş olan Batı Katoliklerine dinî hizmet vermek için toplam 13 olan Katolik kilisesinin ve şapeli bulunmaktaydı. Ayrıca İstanbul'un kendi içinde başka kilise ve şapeller de vardı.[3]

İmparatorluğun Ortodoks nüfus, Türk kanununa göre, kendi dinî liderleri altında *milletler*e veya uluslara dönüştürüldü, fakat II. Mehmet ve halefleri Latin Katoliklerine her zaman yabancı olarak davrandılar. Ulusal kökenleri ne olursa olsun Batı Avrupa'dan gelen herkes Frenk idi. Galata'nın Katolik toplumu 1453

[2] Laonicus Chalkokondylas, *De origine ac rebus gestis Turcorum,* C. XLvm, *Corpus scriptorum historiae byzantinae,* bsm. B. G. Niebuhr *et al.* (50 cilt., Bonn, 1828-97), Book 8, 400-1; Nicola Iorga, 'Le privilege de Mohammed II pour la villa de Pera', *Bulletin de PAcademie Roumaine, Section historique* (Bucharest, 1913), 11-13.

[3] Galata kiliseleri: St. Francis, St. Anne, St. Anthony, St. Benedict, St. Catherine, St. Claire, St. George, St. John the Baptist, St. Michael, St. Paul, St. Dominic, St. Nicholas, and St. Sebastian.

yılındaki *ferman* ile yasal olarak tanımlandılar ve Osmanlı dünyasına başka Katolik gruplar girince imparatorluk içindeki varlıklarını düzenlemek için Osmanlı yönetimi ile ayrı ayrı *ferman* anlaşmaları yapmaları gerekli görüldü. İslâm'ın kutsal hukuku olan Şeriat yabacıların statüsünü içine almıyordu; bundan dolayı bu özel düzenlemelere ihtiyaç duyuldu.

II. MEHMET'İN ZAFERİNE PAPALIĞIN TEPKİSİ

1453 Haziranının başlarında mültecilerle dolu bir kayık Girit'e ulaşınca İstanbul'un düştüğünü öğrenen ilk Katolikler Venedikliler oldu. Diğer kurtulanlar Peloponnesus (Balkan Yarımadası), Kıbrıs, Euboea (Evia) gibi yerlerde ve başkente en yakın olan diğer adalarda başladılar. İstanbul'a yardım etmesi için Papa V. Nicholas tarafından görevlendirilen papalık donanması, komutanları yapacakları görevin yarasız olduğunu duyunca Chios (Sakız Adası) limanında demir attılar ve İtalya'ya geri dönme emri verdiler. Haziran sonuna kadar Yunanistan'daki görevlilerden Venedik'e ulaşan raporlar İstanbul'un düşmesine ilâveten Galata'nın da yok olduğunu, 6 yaşın üstündeki her sakinin katledildiğini ve papalık donanmasının ele geçirildiğini söylüyordu. Venedikliler hemen papaya felâketi haber veren ve İtalya'nın kendisini bir saldırıya hazırlamasının gereğini bildiren bir mektup yazdılar.

Bu mektubu Roma'ya taşıyan Venedikli ulak bu haberi yolu boyunca yer alan tüm şehirlere yaydı. Bologna'da Floransa Konsili'nde Greklerin lideri olan ve kiliselerin birleşmesini savunan Kardinal Bessarion bu haberden dolayı afalladı. Ulak 4 Temmuz'da Roma'ya ulaştı ve Papalık sarayına Doğu Roma İmparatorluğu'nun artık olmadığını bildirdi. Papa V. Nicholas, ne yapılması gerektiğini tartışmak için acil bir toplantı düzenledi.[4]

Cenevizliler bu haberi 6 Temmuz'da Venedikli ulaklardan aldılar ve bu haberden dolayı sarsılan *Signoria* Galata'nın da başkentin kaderini paylaştığını düşündü. Yenilgi duygusu yayıldı çünkü Cenova zaten Napolililerle savaşta idi ve kaynakları ağır vergiye tâbi idi. Venedikli haberciler Graz'da İmparator III. Frederick'e ulaştılar. Genelde pasif olan bu yönetici çok etkilendi. Aeneas Sylvius Piccolomini daha sonra sarayda Papa Nicholas'a şunu yazdı: "İstanbul konusunda bize ulaşan bu iğrenç haber nedir? Yazarken bile ellerim titriyor, ruhum dehşete düşüyor fakat ne hiddetimi durdurabiliyor ne de üzüntümü ifade edebiliyor. Yazık! Zavallı Hıristiyanlık! …Hıristiyanlığın iki ışığından birisi sönmüştür."[5]

Papa Nicholas karşı saldırı için yaz boyunca Hıristiyanlık dünyasından kuvvetler düzenledi. Doğu sularına yelken açması için üç tane kadırga görevlendirdi

[4] Freddy Thiriet, Regestes des deliberations du S6nat de Venise concemant la Romanie (3 cilt, Paris, 1959-61), m, 187-9; Nicola lorga, Notes et extraits pour servir a Phistoire des croisades au XV siecle (6 cilt, Paris and Bucharest, 1899-1915), iv, 63.

[5] Aeneas to Nicholas V, Graz, 12 July 1453, in Pius II, *Opera quae extant omnia,* editor: M. Hopper (Basel, 1571), Böl. 162, 712-16.

ve Venedik'ten yola çıkması için beş kadırga daha sipariş verdi. Sonra Ekim ayında celp için İtalyan şehirlerine aracılar gönderdi. Eylül sonlarında tüm Hıristiyanların Türklere karşı bir haçlı seferine katılmalarını zorunlu gören bir bildiri yayınladı. Bu bildiride II. Mehmet'ten İsa'nın kilisesinin en zalim düşmanı, babası şeytan gibi hem bedenleri hem de ruhları yutmaya çalışan şeytanın oğlu, cehennem azabının oğlu, ölümün oğlu; Hıristiyanların kanını akıtmak suretiyle susuzluğu hiç doymayan kuduz bir hayvan gibi yerinden doğrulmuştur" ifadeleri ile bahsetti.[6]

Kasımın sonunda İtalyan şehirlerinin toplantısı Roma'da devam ederken Doğu'dan daha fazla mülteci getiren bir gemi Venedik'e ulaştı. Bu mülteciler arasında Galatalılar tarafından fidye alındıktan sonra kaçmayı başaran Kardinal Isidores da vardı. St. Anthony'den kaçmış olan Fransiskenler eşliğinde Girit'e varmıştı. Bu mülteciler, İtalya'da zaten bilinen fetih hakkındaki bilgilere kişisel tecrübelerini de ilâve ettiler. Isidores, papaya haber vermek için Roma'ya gitmek üzere yola çıktı. Isidores ve İstanbul'dan kaçan birçok başka kimse II. Mehmet'in çok yakın bir gelecekte İtalya üzerine bir saldırı planladığına inanıyorlardı. Isidores, Bizans başkentinin nasıl düştüğünü anlatan ve harekete geçmenin gereğini vurgulayan bir mektup yazdı ve bu mektup İtalya'nın her tarafına ulaştı. Bu esnada Chioslu Leonardo (Leonardo of Chios) da Batı'yı bu fetihten haberdar etmeye çalışıyordu. Türklere zaferi şeytanın ilham ettiğini iddia eden Isidores'un tersine, Leonardo, Greklerin yenilgisini onların kiliselerin birleşmesine gösterdikleri kendilerinden kaynaklanan kayıtsızlıklarına bağladı. Leonardo şöyle dedi: "Yazık! Ciddi bir hal alan kötülükte sertleşen, yıllarca manevî hayattan yoksun kalan, oldukları gibi başları ile bağları kesilen bir halktan ne umulur ki?" Birlik, gerçek birlik değil, 'sahte' bir birlik idi; ve Tanrı'nın adaleti dinden uzaklaşmış Grekler üzerine tecelli etmişti.[7]

İtalya'daki Greklerin lideri olan Kardinal Bessarion kendi vatanına yardım etmeleri için İtalyan eyaletlerini harekete geçirmeye çalıştı. Doge of Venice'e, Cumhuriyet'in Osmanlılara karşı harekete geçmesini isteyen heyecan verici bir talep gönderdi. İtalyan şehir devletlerinin birleşerek harekete geçmesi felâketi önleyecekti: "Maalesef imparatorluğun veya benim babavatanımın kurtuluşu için artık daha fazla ricada bulunamıyorum; fakat, bunu Hıristiyanlık dünyasının korunması ve onuru için, İsa'nın dininin muhafazası için istiyorum."[8]

Avrupa'nın her tarafında haçlı hareketini bildirmek için gönderilen misyonerler ilgisizlikle karşılandılar ve Roma'da İtalyan eyaletlerinin elçileri aralarında çok az görüş birliği olduğunu gördüler. Aslında Roma'daki Venedikliler Türklere karşı harekete geçmekten söz ederken Cumhuriyet son *bailie*'nin oğlu olan

[6] C. Baronius and O. Raynaldus, eds., *Annales,* anno 1453 (38 cilt, Lucca, 1738-59), xxvin, no. 9.

[7] Isidores' work is in J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca* (161 vols. in 166, Paris, 1857-66), CLIX, cols. 954-8; Chioslu Leonardo (Leonardo of Chios), *Historia Constantinopolitanae urbis a Mahumete II captae,* in Migne, *PC,* CLIX, cols. 923-44.

[8] Mektup 23 Temmuz 1453 tarihli, *Notes et extraits,* no, 518-19.

Bartolomeo Minotto'yu II. Mehmet'i bulması ve onunla Venedik'in doğudaki ticarî menfaatlerini koruyacak bir anlaşmaya varmaya çalışması için göndermişti. Bartolomeo babasının Türkler tarafından infaz edildiğini bilmiyordu. Onu fidye ödeyerek kurtaracağını ve diğer Venedikli esirlerinde serbest bırakılmasının sağlayacağını umuyordu. Babası ölü olduğu için Bartolomeo'nun amacının bir kısmı yerine gelmedi fakat Edirne'de II. Mehmet ile yaptığı uzun müzakerelerden sonra onunla anlaşmaya vardı ve Nisan 1454'de bir anlaşmaya vardı. Bu anlaşmaya göre "Sultan Mehmet ile Venedik Signoria'sı arasında, mevcut ve gelecekteki mallar/mülkleri dahil olmak üzere, St. Mark'ın bayrağı dalgalandığı sürece, daha önce olduğu gibi bundan böyle de barış ve dostluk vardır." Venedik Türklere karşı oluşacak hiçbir ittifakta asla yer almayacağını kabul etti.[9]

Nicholas'ın düzenlediği Roma Konferansı'nın somut bir başarısı Floransa, Venedik ve Milan delegeleri tarafından 9 Nisan 1454 tarihinde imzalanan Lodi Barışı idi. Bu anlaşma yarımadada iç savaşları sona erdirdi ama İstanbul'un geri alınması için hiçbir katkıda bulunmadı. Diğer Avrupalı güçler tarafından Nicholas'a verilen cevap tamamen olumsuz idi. İmparator Frederick 23 Nisan 1454'de durumu tartışmak için bir Diet toplantısı çağrısı yaptı. Regensburg'a gelmesi gereken davetiyeler tüm Avrupa ve Alman prenslerine gönderildi fakat toplantı zamanı geldiğinde hemen hemen hiç kimse gelmemişti. İmparatorun bizzat kendisi de yoktu ve sadece bir elçi gönderdi.

Aeneas Sylvius tarafından yapılan belagatlı konuşmayı boş sandalyeler dinledi. Aragonlı V. Alfonso tarafından verilen destek boşa gitti ve bu hükümdar tarafından Türklerin geri püskürtmeleri için sergilenen iddialı açıklamalara rağmen donanması limanda kaldı. Papanın yapabildiği en iyi şey hâlâ II. Mehmet'in yönetimi dışında yaşayan Hıristiyanlara cesaret vermek için beş gemiden oluşan bir donanmayı doğuya göndermesi oldu.[10]

Papa V. Nicholas Müslüman liderlerin yönetimi altında bulunan Hıristiyan Greklere yardım edemediğinden duyduğu üzüntüden dolayı ve Hıristiyanların Belgrad'da günlerce önce yapılan bir savaşı kazandıklarından, böylece Türk ilerleyişini geçici olarak kontrol aldıklarından habersiz olarak 24 Mart 1455'de öldü. Nicholas'ın halefini seçmek için toplanan konklav, 15 kardinalden oluşmaktaydı. Bunlardan ikisi Grek olan Bessarion ve Isidoros idi. 15 kardinalden sekizi papalık

[9] W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au moyen age* (2 cilt, yeni baskı, Leipzig, 1885-6), n, 316-17. Venedik Mehmet II ile 10 Eylül 1451 tarihli bir anlaşma yatı. Bu anlaşma barış ve dostluk anlaşmasıydı. Bkz. G. M. Thomas and R. Predelli, eds., *Diplomatanum Veneto-Levantium sive acta et diplomata res Venetas, Graecas atque Levantis illustrantia* (2 cilt, Venedik, 1880-99), II, 382-4. Papalığın tepkisi Kenneth M. Setton tarafından ayrıntılı olarak incelendi: *The Papacy and the Levant, 1204-1571, cilt II: The Fifteenth Century* (Philadelphia, 1978), 138-60.

[10] Baronius and Raynaldus, eds., *Annales,* anno 1454, xxix, nos. 1-5; C. Marinescu, 'Le pape Nicolas V et son attitude envers 1'empire byzantin', *Bulletin de l'Institut Archeologique Bulgare,* x (1936), 336-95 G. B. Picotti, 'Sulle Navi Papali in Oriente al Tempo della Gaduta de Constantinopoli', *Nuovo Archivio Veneto,* seri 3, xxii, I, (1911), 413-53.

görevi için Bessarion'u destekledi. Çünkü Bessarion hem bilgisi ile hem de haçlı idealine olan sadakati ile tanınmakta idi. Grek Kardinal adaylığını pekiştirmek için görünürde hiçbir şey yapmadı. Bundan dolayı Fransız Alain of Avignon şu protestoda bulundu: "Yunanistan'a bakmadıkça bu manevî tahta değer bir adam bulamayan Latin kilisesinin zavallılığını görün." Kardinaller 20 Nisan 1455 tarihinde yapılan taç giyme töreninde III. Calixtus ismini kabul eden yaşlı Alfonso Borgia'yı seçtiler. Alfonso Borgia Borgia'lı papaların birincisi idi.[11] Calixtus Haçlı idealine bağlı idi. Sadece İstanbul'un geri alınması konusu ile ilgilenmedi aynı zamanda Kudüs'ün geri alınması için Hıristiyan silâhlarının kullanılması gerektiğine de inanmakta idi.

Eylül 1455'de Calixtus bir donanma toplamaya başladı ve başpiskopos Urrea of Tarragona'ya bu donanmanın komutanlık görevini verdi. Bu kuvvet Chios'u (Sakız Adası) desteklemek için Ege'ye ve hâlâ Hıristiyanların elinde bulunan adalara gidecekti. Kral V. Alfonso of Aragon 16 gemilik papalık donanmasını güçlendirmek için kendi gemilerinden 15 gemi daha ilâve edecekti. Calixtus Philip (the Good of Burgundy) liderliğinde bir kara ordusu tasarladı. Bu prens Şubat 1454'te Lille'de organize edilen Pheasant Festivali'nde (Feast of Pheasant) romantik bir beceri ile kendisi ve adamları haçı almaya söz vererek zaten kendi karakterini göstermişti.

Calixtus'un Haçlı için umutları güvendiği kimselerin hareketlerinden dolayı yok oldu. Alfonso Cenova ile bir savaşa girişti ve Başpiskopos Urrea papalık donanmasını kendi vatandaşlarına yardım etmesi için yardıma yönlendirdi. Papa, taraf tuttuğu için ve muhakeme yeteneği olmadığından dolayı Başpiskoposu görevden aldı ve 17 Aralık'ta Kardinal Ludovico Scamparo'yu yeni komutan olarak atadı. Scamparo'ya tüm Grek topraklarına ve Doğu Akdeniz'deki bölgelere papanın elçisi olarak hizmet etme sorumluluğu verildi. 13 Mayıs 1456'da Scamparo'ya Papa Calixtus tarafından Haç verildi ve Istria'ya gitti. Burada 5000 erkek papalık gemilerine bindi ve bu küçük filo Alfonso'nun gemileri ile birleşmek için Napel'e (Napoli) yelken açtı. Fakat Alfonso bir kez daha geç kaldı ve bu nedenle Ağustos ayında papa donanmasına Napoliler olamadan Ege'ye gitmesini emretti.

Papalık donanması önce Rodos'u, sonra Chios'u (Sakız Adası) ve son olarak Lemnos'u (Limni) ve Türklerin derebeyleri olarak Gattilusi ailesinin yönettiği müstemlekeleri ziyaret etti. Chios'ta (Sakız Adası) ve Lesbos'ta kibar ama soğuk karşılandılar. Ada yöneticileri, Hıristiyanların donanmasını iyi karşılamaktan kaynaklanacak Türk gazabından korkuyorlardı. Donanma 1457 Ağustos ayında Lemnos ve Samothrace'deki Türk garnizonlarını kovdu ve Türk donanmasını Lesbos'ta başarılı biçimde yok etti. Bu zaferden sonra Hıristiyanlar Rodos'a geri çekildiler ve sonra İtalya'ya geri döndüler. Ege'de önemli hiçbir değişiklik olma-

[11] Baronius and Raynaldus, *Annales,* anno 1455, xxix, nos. 12 ve 19.

mıştı. Fakat Lisbos'ta kazanılan zaferden dolayı o kadar coştu ki bu olayın anısına madalya bastırdı. Bu madalyanın üzerinde şu yazı vardı: "Din düşmanlarının yok edilmesi için ben seçildim."[12]

Calixtus'un Hıristiyan Doğu'nun yeniden fethinin gerçekleşmesi konusunda hiç şüphesi yoktu. Fransisken misyonerlerini tüm Hıristiyan halk arasında papalığı canlı tutmaları için zorladı. Türklere karşı ortak harekete geçmeleri için Roma'dan Batı Avrupa'nın Katolik prenslerine sürekli mektuplar gönderiliyordu. Bizzat papanın kendisi, II. Mehmet'i tehlikeli bir rakip olarak gördüğü bilinen Doğu Anadolu'daki Müslüman lider Türkmen Uzun Hasan ile yazışıyordu. Sonunda Calixtus 1458 yazında öldü. Calixtus, 29 Ağustos 1458'de halefi olarak Papa II. Pius unvanını alan meşhur hümanist Aeneas Sylvius Piccolomini tarafından haçlı rüyasının paylaşıldığını bilmesi onu çok mutlu edecekti.

II. PIUS: HÜMANİST HAÇLI

Peloponnesus'in (Balkan Yarımadası) 1458 yazında Türkler tarafından alındığına dair raporlar II. Mehmet'e karşı harekete geçmenin gerekliliğine dair Pius'un inancını teyit etti. 13 Ekim 1458'de görevi aldıktan sonraki iki yıldan az bir sure içinde, papa, haçlı için bir plân yapmak amacıyla Avrupa devletlerinin liderlerini Mantua'da yapılacak olan ve kendisinin başkanlığını yapacağı bir toplantıya çağıran *Vocavit nos Pius* adında bir papalık bildirisi (bull) yayınladı.

Bu iyimser papa 6 kardinal ile birlikte 1459 Ocak ayının sonunda Roma'dan ayrıldı ve İtalya'da yaptıkları yavaş bir yolculuktan sonra Mayıs ayında Mantua'ya ulaştılar. Mantua'da ne bir kral nede prens vardı. Sadece Avrupa prensleri tarafından elçi olarak görevlendirilen önemsiz görevliler gelmişti. Hayal kırıklığına uğrayan papa Avrupa saraylarına durumun aciliyetine işaret eden yeni mesajlar gönderilmesini emretti. Papalık tarafında bile artan yenilgi duygusuna rağmen, Pius, Türklere karşı Hıristiyanlık dünyasının bir araya gelmesinin hâlâ mümkün olduğuna dair inancını korudu fakat sadece Bessarion ve İspanya kardinali Torquemada kararlılık gösterdi.

Mantua'daki kongre nihayet 1 Haziran 1459 tarihinde St. Peter kilisesinde Papa Pius'un da bulunduğu resmî bir toplantı yaptı. Napoli, Epirus, Kıbrıs, Rodos, Trabzon, Bosna ve Macaristan'dan temsilciler bu toplantıya katıldılar. Koroni piskoposu Hıristiyanların harekete geçmesinin gereğini vurgulayan bir vaaz verdi. Sonra yeni delegelerin beklenmesi için oturumlara ara verildi. Sonunda, Francesco Sforza, Milan'dan bir ekip gönderdi ve Ağustos ayında bir Burgunda elçisi geldi. Doğu'daki herhangi bir başarılı operasyonda anahtar rolü oynayan

[12] P. Paschini, 'La Flotta di CaUixto III', *Archivio della SocietaRomano di Storia Patria,* LIH-LV (1930-2), 181-2; Ludwig Pastor, *History of the Popes from the Close of the Middle Ages,* edit., F. I. Antrobus (40 cilt, St. Louis, 1938-57), n, 371-6.

Venedik bu *Kutsal Sava*şa tüm Hıristiyan prensler ortak olarak katılmayı planlamazlarsa cumhuriyetin de bu işte yer almayacağını ileri sürdü.

Bütün yaz boşa geçtikten sonra 26 Eylül'de kongre ilk çalışma oturumunu başlattı. Papa Pius bir konuşma yaptı ve bu konuşmasında Katolik Batı'nın Doğu Hıristiyanlarının içinde bulunduğu kötü duruma gösterdikleri kayıtsızlıktan dolayı üzüntüsünü belirtti. Bu konuşmaya Kardinaller adına Bessarion cevap verdi. Papanın belirttiği her konuyu destekledi. Sonra alınacak tedbirlerle ilgili plânlar görüşülmeye başlandı. Kongre, İmparator III. Frederick'in kendini Macaristan kralı ilân ettiğini üzüntüyle duydu. Bu orta Avrupa'yı sıkıntıya sokacak bir durum idi. Aynı zamanda, delegeleri güz mevsiminin sonlarında toplantıya nihayet katılan Fransa, İngiltere ve Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan biraz teşvik vardı.

19 Aralık'a kadar bir anlaşmaya varıldı. İtalyan devletleri bir donanma sağlarken imparator, 30 bin piyade ve 10 bin süvariden oluşan bir ordu sağlayacaktı. Din sınıfının gelirlerinden aşar vergisi toplanacaktı; din sınıfı dışındakiler gelirlerinin on üçte birini, Yahudiler yirmide birini bu iş için oluşturulacak fona vereceklerdi. Kongre 19 Ocak 1460 tarihinde bir resmî papalık bildirisi (bull) ile kapatıldı. Haçlı için coşku oluşturmak amacıyla Kardinal elçileri prenseslere ve Fransisken frerler din sınıfı dışındaki kimselere gönderildiler. Bessarion Almanya'ya, 20 Nisan 1459'da İstanbul patriği unvanını alan Isidores donanma hazırlıklarını denetlemek için Ancona'ya gitti.[13]

Papa elçilerinin geri dönmesini beklerken Lesbos'un Türkler tarafından fethine ilişkin haber Roma'ya ulaştı. Sadece bir aylık bir kuşatmadan sonra Midilli düşmüştü. Bu adanın lordu olan Niccolo Gattilusi teslim olmuştu ve Müslüman olduğunu ilân etmişti. Ama yine de Türkler tarafından öldürüldü. Osmanlılar tarafından 300 seçkin İtalyan vatandaşı ölüme mahkûm edilmiş, vücutları testere ile ikiye bölünmüştü. Yüzlerce de esir vardı.[14]

Batı prenslerinin askerî hareket isteğine gösterdikleri kayıtsızlık, Pius'u, ikna etmenin kuvvetten daha etkili olacağı umuduyla, 1461 yılında, II. Mehmet'ten kişisel bir istekte bulunmasına karar vermesini sağladı. Bu hareketin ağırlığı ve ciddiliğini değerlendirmek zordur ama göründüğü kadarıyla Pius Türk prensinin kararlılığının sarsılabileceğini düşündü. Bazıları, papanın fantezi yolculuk ile meşgul olduğunu ileri sürdüler ama belki de papa II. Mehmet'te Batı Avrupa'daki devlet yöneticileri ile olumlu mukayese yapan bir lider gördü.

Rönesans stilinde yazılmış olan mektup, uzun bir mektup idi. Bu mektubun amacı, eğer bir Müslüman olarak başarının tadına vardıysa, Hıristiyanlığa geçmesi halinde çok daha büyük umutları olacağına II. Mehmet'i ikna etmek idi. Bütün bu isteğine karşılık olarak Pius Türk liderden hiç cevap almadı. Sözünü

[13] Konsil ile ilgili olarak Bkz. Else Hocks, *Pius II und der Halbmond* (Freiburg, 1941), 101-30.

[14] Kritovoulos, *History of Mehmed the Conqueror,* edit. C. T. Riggs (Princeton, 1954), Book 3, 137-9; Ghalkokondylas, *De origine,* Book 10, 521.

daha fazla ortaya koymak için St. Andrew'in başının Roma'ya büyük bir törenle Palm Pazar günü 1462'de getirilmesini emretti. Despot Thomas Palaeologos bu hatırayı Narni papalık kalesinde bırakmıştı. Şimdi bu hatıra Kardinal Bessarion tarafından Roma kapılarına nakledildi. Tören alayı Kutsal Şehrin içinden geçerken, geçirdiği bir felç nedeniyle konuşamaz olan ve güçsüz düşen Kardinal Isidores kendisi gibi İtalya'da sürgün olan St. Andrew'i selâmladı. Sonunda bu kafa St. Peter'in içinde hazırlanan bir türbeye konulmak üzere Bessarion tarafından Papa Pius'a verildi.

23 Eylül 1463'te Papa kardinallere Roma kilisesi liderlerinin kişisel olarak harekete geçmelerinin zamanı geldiği çağrısını yaptı. Pontif şöyle dedi: "Şüphesiz şöyle denecek "Bu hasta yaşlı adamın, bu rahibin savaşla ne ilgisi var? Roma sarayındaki görevlilerin ve kardinallerin kampta ne işi var? Niçin evlerinde oturup savaşmaya alışkın olan birliklerle birlikte bir donanma göndermiyorlar?" Bu sorulara şu cevapları verdi: "Bizim "ilerleyin" çağrımız karşılık bulmadı. "Benimle gelin" sözü belki daha etkili olacaktır." Katolik prenslere yeni çağrılar yazdı ve 22 Ekim'de Haçlı Seferi'ne çıkılması Papalık bildirisi (bull)'unu yayınladı.[15]

Bundan sonraki birkaç aya papanın haçlı ordusunu organize etmek için gösterilen güçlü çabalara şahit oldu. Kasım ayında özel bir hazine oluşturuldu ve bu hazineye 27.000 altın konuldu. Çeşitli başkentlere elçiler ve halka vaizler gönderildi.

18 Haziran 1464'te Roma'da St. Peter'de bulunan haçı aldı ve hemen sonra ekibi ile birlikte Ancona'ya yola çıktı. Sağlığı iyi değildi ve yolculuk ona zor gelmişti. Fransa'nın, İspanya'nın, Almanya'nın ve Hollanda'nın fakir insanlarından oluşan haçlı askerleri zaten papanın çağrısına cevap olarak İtalyan limanlarında toplanıyordu. Birçoğu papasız ve silâhsız idi ve yerli İtalyanlar onlardan kurtulmak istiyordu. Bu hareketin ana merkezi olan Ancona'ya savaşçı olacak olan binlerce insanın ulaşması bu şehrin kaynaklarını kısıtlı hale getirmişti. Farklı uyruklar arasında sık sık münakaşalar oluyordu ve hastalık da vardı. İşleri düzene koymak için görevlendirilen Crete başpiskoposu umutsuzluğa düştü ve en fakir ve en zayıf olanların memleketlerine geri dönmelerini istedi.

Pius, Ancona'ya 19 Temmuz'da ulaştı ve kaos sınırında bulunan durumu gördü. Profesyonel asker bulmak zor idi ve papanın savaş çağrısına sadece bu masum kimseler cevap vermişti. Donanmayı sağlaması gereken Venedik hâlâ gemileri göndermemişti. Papanın zaten zayıf olan sağlığı sıcakta iyice çökmüştü. 14 Ağustos 1464'de Pavia kardinali Jacopo'a son tavsiyesini verdi: "Kardeşlerimizin zihninde olan bu kutsal girişimin sürekliliğini sürdürün ve bütün gücünüzle yardımcı olun. Tanrı'nın yolunu terk ederseniz üzüntüye gark olursunuz." Birkaç dakika içinde Avrupa'nın bu en inançlı haçlısı öldü. Venedik donanması gelince Pius'un öldüğü haberini aldı. Tekrar geri limana döndü. Pius'un askerleri ellerin-

[15] Pastor, *History of the Popes*, III, 326.

deki az sayıda bulunan eşyalarını hazırladılar ve memleketlerine döndüler. Papalık gemileri Venedik'e iade edildi ve hazine Macar kralına gönderildi. Bu Pius'un girişimi için kötü bir son idi.[16]

II. MEHMET'İN DAHA SONRAKİ BAŞARILARI

II. Pius'un halefi Venedikli Pietro Barbaro II. Paul adını aldı. Yeni papa, sultanla iyi geçinmek için Cumhuriyet'in gösterdiği çabalara rağmen, savaş Venedik ile Türkler arasında patlak vermiş olduğu için, papalığın, kendi memleketine yardım etmesi gerektiğini düşünüyordu.

Papalıkta geçen 7 yıldan sonra Paul öldü ve IV. Sixtus 1471 yılında St. Peter'deki tahtın görevlisi oldu. Sixtus seleflerinin geleneğini devam ettirerek bir haçlı seferine olan ihtiyaç ile ilgili olarak Avrupa'nın her yerine elçiler gönderdi. Hatta Rusları bile bu davada müttefik olarak gördü. Giovanni Battista della Volpe adında bir maceracı, Kardinal Bessarion'u Moskova Büyük Prensi III. Ivan'ın Katolik Avrupa'ya yardım etmesi için ikna edilebileceğine inandırmıştı. Biat, o zaman müteveffa olan Thomas Palaeologos'un kızı Zoe Palaeo-loga'nın vesayeti idi. Ivan ile yapılan görüşmeler başarılı oldu. Zoe, 1472 yılında Ivan ile Roma'da vekâlet yoluyla evlendi ve sonra Rusya'ya gönderildi. Fakat bu evlilikten beklenen etki elde edilemedi ve Ivan'ın Haçlılara ilgisi buharlaştı.[17]

Kardinal Bessarion, 1472 yılında kendi vatanı için son görevini sürdürdü. IV Sixtus, Kral XI. Louis'in yardımını istemek için onu Fransa'ya gönderdi. Fransız monarkı ile yaptığı toplantı kötü gitti, hiçbir ilgi işareti gözükmedi. Hayal kırıklığına uğrayan ve hasta düşen yaşlı kardinal sedye ile Alplerin üzerinden geri götürülmek zorunda kaldı. Roma'ya ulaşmadan 14 Kasım 1472'de Ravenna'da öldü.

İstanbul'da II. Mehmet Venedik'in İtalyan rakiplerinin tavsiyesini tutarak kendisine karşı oluşturulacak herhangi bir ittifaktan çok az korktu. Genoa ve Florence Katolik elçileri Cumhuriyet'e karşı bir savaş yapması için sultanı her fırsatta ısrar ettiler. Görünürde bu stratejilere karşı Venedik'in tek cevabı sultanın hayatına yönelik girişimlere başvurmak oldu ama bunun hiçbiri başarılı olmadı.

1472 yılında papalık, Venedik ve Napolitan gemilerinden oluşan bir Hıristiyan filosu doğuya saldırması için hazır hale getirildi. 23 kadırgadan oluşan papalık donanması Napolitan Kardinal Olivera Garaffa tarafından kumanda ediliyordu.

[16] Massimo Petrocchi, *La Politica della Santa Sede di Fronte all' Invasione Ottomana, 1444-1718* (Naples, 1955), 42-3; Aziz Atiya, *The Crusade in the Later Middle Ages* (2nd edn, New York, 1970), 228.

[17] Pastor, *History of the Popes,* III, 249-52; L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatesman* (3 cilt, Paderborn, 1923-42), I, 304-76 and 416-29. Thomas'ın diğer kızı Helen Sırbistan kraliçesi oldu. Tek oğul Andreas babasının unvanını aldı ve İtalya'da muhalif olarak yaşadı. Diğer oğul Manuel İstanbul'a gitti ve Müslüman oldu. Bessarion Roma'nın the Holy Apostles kilisesinde yatmaktadır. Isıdoros'un ölümünden itibaren Bessarion'un idare ettiği İstanbul patrikliği Papa Sixtus'un yeğeni Pietro Riario'ya verildi. Bundan böyle bu görevi Latin temsilciler ifa ettiler.

Hıristiyan güçleri Osmanlılara ait Anadolu şehirlerini aralıksız saldırılarla taciz ettiler ve İzmir'i vurdular. Burayı yağmalayarak sonra geçici garnizon haline getirdiler. Elde edilen başarılar bu küçük zaferlerden ibaret idi. II. Mehmet'in gücüne hemen hemen meydan okunamadı. Bu durumun ispatı ertesi yıl II. Mehmet Uzun Hasan'a Başkent'te 11 Ağustos 1473'te saldırıp yenilgiye uğratınca ortaya çıktı. Bu Müslüman müttefikin yenilgiye uğraması ile hem papalığın hem de Venedik'in umutları boşa çıktı ve Venedik barışı kabul etmek zorunda kaldı.

II. Mehmet'in kazanımları onu imparatorluğuna çok yakın olan Hıristiyan kesimlere karşı yeni hareketler başlatmasına yol açtı. İlk hedefleri Karadeniz'de kalan Ceneviz kolonileri idi. Ahmet Gedik Paşa komutasında bir kuvvet Caffa'yı (Kefe) vurdu. Üç gün süreyle direnme oldu ama sonra Ceneviz komutanı durumun ne kadar umutsuz olduğunu fark ederek teslim olmayı kabul etti. Osmanlılar, Cenevizlilerin Kırım'ı terk etmeleri koşulu ile barış yapmayı kabul ettiler. Katolikler vatanlarından atıldılar, bazıları Genoa'ya geri döndü, diğerleri İstanbul'da kalıcı olarak yerleşti. Kefeli yüzlerce erkek ve erkek çocuk zorla yeniçeri ocaklarına alındılar.

Hemen hemen iki bine ulaşan kovulan Ceneviz toplumu Edirne Kapı civarında yerleştirildi ve orada yerleşenlere Galata'daki Cenevizlilere uygulanan koşullarda kendi kendilerini organize etmelerine müsaade edildi. Bu bölge Temmuz 1919'da meydana gelen yangın tarafından yok olmasına kadar *Kefe Mahalessi* olarak bilinmekte idi. II. Mehmet terk edilmiş iki Bizans manastırının ve bu manastırların kiliselerinin Caffalılarla birlikte gelen Katolik din adamlarının kontrolüne verilmesini emretti. Bu iki manastır St. Mary ve St. Nicholas'a ithaf edildi ve Dominikanlar tarafından hizmetleri görüldü. St. Mary, Kırım'dan sürülenlerle birlikte getirilen eşyaların en değerlisi olan Kefeli Madonna'ya (Madonna of Caffa) sahip idi. St. Nicholas ise hem Latin hem de Ermeni Katoliklerinin yeri oldu ve bunlar aynı binayı paylaştılar.[18]

II. Mehmet daha sonra dikkatini Rodos'a çevirdi çünkü bu kale doğudaki Hıristiyanların elinde kalan ve Knights Hospitallers of St. John tarafından garnizon haline getirilen en güçlü burç idi. II. Mehmet'e vergi vermeyi şövalyelerin reddetmesi üzerine tahta geçmesinden beri bu iki devlet arasında sürekli gerginlik olmuştu ve her iki tarafın üzerinde anlaşmaya vardığı sıkıntı verici bir ateşkes anlaşması vardı.

Şövalyeler artık daha önceleri kadar çok değildi fakat disiplin ve gayreti sayı bakımından eksikliklerini telâfi ediyordu. 1480 yılında Grand Master Pierre d'Aubusson idi. Pierre d'Aubusson Rodos'un kendini Osmanlılar tarafından yapılacak olan nihaî bir saldırıya hazırlaması gerektiğinin farkında idi. 1479 yazında ateşkes anlaşmasının yenilenmesi teklifi ile bir Türk elçisinin adaya ulaşması şöval-

[18] Heyd, *Histoire de commerce,* 11, 382-407; N. Iorga, *Byzance apres Byzance* (Bucharest, 1935), 46-7.

yeleri şaşırttı, çünkü onlara saldırı hazırlığının yapıldığı bildirilmişti. Anlaşma yenilenmesine rağmen şövalyeler savunmalarını güçlendirmeye devam ettiler. Aralık 1479'da bir Türk donanması Rodos açıklarında görününce ve askerî birlikler savunmasız köylerin bazılarını yağmalamaları için gönderilince şövalyelerin korkularının yerinde olduğu ortaya çıktı. Sonra 23 Mayıs 1480'de bir başka donanma batı kıyısına kuvvetler indirmeye başladı. Çok geçmeden Rodos şehri kuşatıldı. Hıristiyanların aleyhinde olan ihtimaller büyüktü; Türklerin daha fazla askeri ve topu vardı. Şövalyeler, şefleri ile beraber üç yüzden azdı ve 3-4 bin kadar Fransız ve İtalyan askeri vardı. Ancak şiddetli savaşta her Osmanlı saldırısını geri püskürttüler. Sonunda kuşatma kaldırıldı ve Katolik Hıristiyanlık adına Rodos kurtarıldı.[19]

Rodos kuşatması ilerlerken II. Mehmet Katolik dünyaya karşı bir kez daha harekete geçmişti. Gedik Ahmet Paşa'yı Cezayir'in Vlore limanından İtalya'ya saldırması için 140 gemiyle gönderdi. II. Mehmet'in Roma'nın kendisine yönelik plânları olmuş olabilir. Aynı çağda yaşayan Niccolo Sanguindo II. Mehmet'in İstanbul'u Roma'nın kızı olarak gördüğünü, kızı ele geçirmekle annesini de elde edeceğine inandığını bildirmektedir. Temmuz ayının sonlarında Gedik Ahmet Paşa, Apulia'nın güney kıyısında karaya çıktı. Brindisi yakınındaki Otranto kalesini ve şehrini kuşattı ve 18 Ağustos 1480'de burayı aldı. Türklerin bu yarımadada ordu bulundurduğu haberi nihayet İtalyanları harekete geçmeye zorladı. Papa IV. Sixtus, şayet gerekirse Avignon'a kaçmak için gizli plânlar yaparken asker ve para için çağrı yaptı. V. Alfonso'nun oğlu olan Napoli kralı acil yardım için Avrupa'daki hükümdarlara yardım çağrısı gönderdi. San Niccolo di Casole adlı Grek manastırını tahrip ettiler ve Otrantolu 800 Hıristiyan'ı şehir dışında bir tepeye götürdüler. Burada onlara ölüm veya İslâm'ı kabul etme seçeneklerini sundular. Çoğu, kafalarının kesilmesi veya kazığa oturtmak suretiyle infaz edilmeleri ihtimaline rağmen inançlarına sadık kaldılar. Başpiskopos Stefano Bendinelli, garnizon komutanına yapıldığı gibi testere ile ikiye ayrıldı. Binlerce kasaba halkı köle olarak Cezayir'e gönderildi.

Papa ve Roma kardinalleri bir ordu oluşturmak ve 25 kadırga inşa etmek için 150.000 duka bağışladılar. Bu para Naples ve Macaristan krallarına dağıtıldı. Ayrıca Papa 8 Nisan 1481'de bütün Hıristiyanlık dünyasına bir papalık bildirisi (bull) yayınladı ve yardım istedi. Yıl içinde Hıristiyan kuvvetler toplanmıştı ve 10 Eylül 1481'de püskürtüldü. Bu haberden dolayı Roma vatandaşları üç gün süren bir tatil kutlaması yaptılar. Bu geri çekilme hareketi Türkler üzerinde önemli bir karşılaştırma olarak görüldü ama aslında bu sadece kısıtlı bir sefer idi. Nihayet ölümün Katolik Avrupa'nın en korkunç düşmanına gelmiş olması çok daha önemli idi. 3 Mayıs 1481'de II. Mehmet öldü.[20]

[19] Dorothy Vaughan, *Europe and the Turk,* 7350-7700 (Liverpool, 1954), 83ff.; Eric Brockman, *The Two Sieges of Rhodes, 1480-1522* (London, 1962), 90-9.

[20] Franz Babinger, Mehmet der Eroberer und seine &it (Munich, 1953).

PAPALIĞIN DÜŞMALIKTAN DOSTLUĞA GEÇİŞİ

II. Mehmet'in halefi Bayezit idi ve önce sultanlık için küçük biraderi Cem ile mücadele etmek zorunda kaldı. Bayezit'in desteği daha güçlü idi ve Cem babasının tahtını ele geçirmek için hatalı hareket ederek St. John şövalyelerinden yardım istedi. Dostluk anlaşması yapmaları ve Rodos'a gelmesine izin verilmesi için Rodos'a elçiler gönderdi. Şaşıran Grand Master Pierre d'Aubusson böyle bir istekten ne doğacağını hemen hemen hiç bilmiyordu. Fakat şövalyeler Cem'e yardım etme sözü verince görüşmeler olumlu sonuçlandı. Bu güvence ile Cem adaya geldi. Cem, görüşmeler yaparken Grand Master Cem'in Rodos'ta olduğunu Bayezit'e bildirmek ve sultanın tepkisini öğrenmek için haberciler gönderdi. Bayezit, şövalyelerin biraderini elinde tutmaları konusunda oldukça istekli olduğu ortaya çıktı ve Cem'i ellerinde tutmaları konusunda işbirliği yapmalarına karşılık olarak bu Hıristiyan gruba yıllık 35.000 duka ödemeyi ve ayrıca babasının Rodos'a saldırıları esnasında verdiği hasarı telâfi etmek için tazminat olarak her yıl 10.000'den fazla duka ödemeyi önerdi. 7 Aralık 1482'de aralarında gizli bir anlaşma imzalandı.

Talihsiz Cem yıl içinde Nice'deki şövalyelerin küçük manastırına nakledildi. Fatih Mehmet'in oğlu olan ve babasının tahtına hak iddia eden Cem'in şimdi Batı Avrupa'da olduğu haberi birçok Hıristiyan'ın bu olaya inanmamasına neden oldu. Olayların beklenmedik bu seyrinden Hıristiyanlığın avantajına en iyi şekilde nasıl yararlanılacağı konusunda hemen bir tartışma başladı. Cem artık misafir değil mahkûm olduğunun daha fazla farkına vararak kaderi konusunda bir şiir yazmaya başladı. Bir zamanlar en azından bir muhafızın kızıyla olan ilişkisinin bulunduğu Fransa'daki tarikatın kuruluşları hakkında yol değiştirildi ve sonunda Cem için özel bir şato yapılmasına karar verildi. Sonraki yılları burada geçirdi.[21]

II. Bayezit, IV. Sixtus'u papalığının son üç yılında iktidarda idi. Papa Katolik Avrupa'ya haçlı seferine olan ihtiyaç konusunda ısrar ederken bu çağrı daha önce o kadar fazla yapılmıştı ki sadece retorik bir formalite olarak görüldü. Gerçekten Papa Sixtus'un ilgi alanları kendi vatanına yönelik idi: Hâlâ kendi adını taşıyan şapelin yapımı, meşhur koronun oluşturulması, Vatikan Kütüphanesi'ni ve müzesini himaye etmek.

1484 yılında VII. Innocent Papa Sixtus'un yerine geçince durum değişti. Papa Innocent Türkleri baskına uğratacağına yönelik olarak gerçek umuda sahip idi, çünkü Cem'in Bayezit'e üstünlük sağlamak için avantaj olarak kullanılabileceğine inanıyordu. Papa olduktan sonraki iki yılda şövalyeleri Cem'in direkt olarak papalığın himayesi altında olmasına ikna etti. Türk prensi gerçekten Roma'ya

[21] Louis Thuasne, Djem-Sultan, fils de Mohammed II, frere de Bayezid II, 1459-1495 (Paris, 1892), 57-9[8]; Sydney N. Fisher, The Foreign Relations of Turkey, 1481-1512, C. xxx, no. I, Illinois Studies in the Social Sciences (Urbana, 1948), 17-21.

gelmeden önce üç yıl daha geçti, çünkü Fransız Kralı VIII. Charles bu nakil işine şiddetle karşı çıktı. Cem 1489 ilk baharında Ebedî Şehir'e ulaştı.

Cem cömertçe kabul edildi. Yüksek mevkide yabancı bir kimsenin papalık sarayına gelmesi üzerine düzenlenen tüm törenler yakından takip edildi. Cem Papa Innocent'e yaklaştı, onu kucakladı ve öptü. Ancak, türbanını çıkarmadı. Bu durum dışarıdan bakanlara protokolü çiğneme olarak göründü. Fakat papa bunu hiç dikkate almadı. Cem papayla bir tercüman aracılığıyla konuştu, geçmişte başına gelenleri anlattı ve memleketine geri dönmesi için Papa Innocent'tan yardım istedi. Karşılama töreninden sonra kendisine Castel Sant'Angelo'da bir ikamet verildi.

Cem'in Roma'da olduğu ve belki de Papa ile işbirliği yaptığı haberi İstanbul'da çok tehlikeli olarak değerlendirildi. Papanın Kahire'deki Memlûk Sultanı Kait Bey'e görüşme önerilerde bulunduğu, ona anti-Osmanlı bir ittifak oluşturmak için ağzını aradığı da bilinmekte idi. Bayezit hemen harekete geçti. Kasım 1490'da baş muhafızı Mustafa Bey başkanlığında bir elçi heyetini Roma'ya gönderdi. Mustafa Bey, sultanın papalığa gösterdiği saygının işaret olarak 120.000 altın, çok sayıda kişisel eşya ve bir dostluk mektubundan oluşan hediyeyi getirdi. Papa Innocent delegasyonu sıcak karşıladı, hediyeyi kabul etti ve sultanın mektubunu dikkatli biçimde düşüneceğine söz verdi. Osmanlı elçisinin Cem ile buluşmasına ve konuşmalarına müsaade edildi ve daha sonra Mustafa Bey ile Roma Kardinalleri arasında gizli bir görüşme yapıldı.[22]

Papa Innocent'in seleflerinin ruhlarının mezarlarında titremekte olup olmadıkları bilinmez ama kesinlikle birçok Hıristiyan olayların seyrinde meydana gelen bu dönüşten dolayı dehşete düşmüşlerdir. İtalyan devletleri sadece Fatih'in her iki oğlunu da kendi lehine çevirdiği için Papa'nın sahip olduğu olağanüstü talihten dolayı şaşkınlığa uğramadılar, aynı zamanda papalık finansının aniden çok fazla artmış olmasını da kıskandılar. Bazılarının kuşkuları vardı. Sigismondo dei Conti da Foligno şöyle dedi: "Papa'nın bu kadar biçimde Türklerle ittifak halinde olması ve onlarla bu kadar istekli biçimde çalışmaya girmesi birçok ciddi ve aydın kimseye saçma gelmiştir."[23]

Mustafa Bey, Bayezit'in Papa'ya yazdığı mektuba Papa tarafından verilen kabul cevabını İstanbul'a götürdü. Sultanın, Doğu Avrupa Katolik (Venedik, Rodos veya Kıbrıs) devletlerinin hiçbirine karşı düşmanca bir hareket niyetinin olmadığını ilân etmesi Papa'yı memnun etti. Papa, Cem'i, Roma'da mahkûm olarak tutmakta istekli idi ama her yıl 45.000 duka ödenmesi gerektiğinden pahalı olacaktı. Ödeme yapılmaması durumunda Cem "salıverilecekti".

[22] Baronius and Raynaldus, *Annales,* 1490, xxx, no: 1-4.

[23] A. Mancini, 'Sulla corrispondenza fra Bajazet II e Innocenzo VIII', *Studi Storici* (Pisa, 1905), 103, quoting *Le Storie de' Suoi Tempidal 1475 al 1510* , Foligno (Rome, 1883), no: 26.

Mayıs 1492'de Bayezit, Cem'in tutulmasına karşılık olan para ile birlikte bir elçi göndererek Roma ile bağlantısını yeniledi. Bir kez daha Osmanlı delegasyonuna uygun görülen karşılama samimi idi, çünkü altınla yapılacak ödemeye ilâveten Bayezit, Hıristiyanlık inancına ait pek çok başka obje ile birlikte Holy Lance'ın bir parçasını içeren kıymetli bir hatırayı Papa'ya göndermişti. Sürekli işbirliği vaatleri yapıldı. Papa Innocnet'in Porte (Bâb-ı Âlî) ile yaptığı özel düzenleme kedisinden önceki ve sonraki çok az papaz gibi para harcamasına izin verdi.

Daha sonra 1492 yılında Papa Innocent öldü ve İspanyol ve Borgia olan VI. Alexander papalığa seçildi. Aynı yıl içinde İspanya'daki son Müslüman devlet olan Granada söndü. Bundan dolayı, Bayezit'e göre, yeni Papa papalığın geleneksel haçlı durumuna geri dönmüş olabilirdi. Durumun böyle olmadığı VI. Alexander'in ilgi alanlarının çoğunlukla ailesi ve ailesinin paraya olan ihtiyacı tarafından şekillendirilmesine bağlanabilir. Cem'in mahkûmluk durumundan miras kalan durumdan tam olarak yararlanmaya çalıştı. Hiç haçlı yanlısı olmayan VI. Alexander, Türklere karşı Tüm Avrupa'dan ordular toplanması için çağrı yapan Fransız kralı VIII. Charles'ı yatıştırmaya çalıştı.

Alexander, II. Bayezit ile bir dizi mektuplaşma başlattı ve bu daha sonraki yıllarda devam etti. Roma'ya ödenen desteğin arttırılmasını, 300.000 altın dukaya çıkarılmasını istedi. Alexander, Naples tahtında hak iddia etmesinden dolayı Charles'ın İtalya'yı işgal etme tehdidinde bulunduğu ve bunun ancak İstanbul üzerine Fransız plânlarının bir başlangıcı olabileceği uyarısında bulundu. Şayet Cem Fransızların eline geçerse bundan başka sonuçlar doğacağına işaret etti. Bayezit "Dostluğumuz Tanrı'nın yardımı ile günden güne artacaktır. Bizim refahımız adına bize raporlar vermeyi unutmayın. Biz, bu tür haberleri almaktan memnun kalacağız" şeklinde bir yorum yaparak ödemeyi arttırdı.[24]

Sonunda Papa Giorgio Bucciardo adında özel bir elçiyi İstanbul'a gönderdi ve Fransız kralının çok yakında yapacağı işgali beklediğini söyleyerek daha fazla para istedi. 1494 yılında İtalya'ya dönerken Bucciardo ve Papa'ya 40.000 duka getirmekte olan Osmanlı elçisi Âsım Bey, Alexander'ın düşmanı Kardinal Giuliano della Rovere tarafından Sinigaglia'da yakalandı ve esir alındı. Elçi tarafından taşınmakta olan mektubu alan VIII. Charles Hıristiyanlığın başının sultanla olan birlikteliğine öfkelendi.

Bayezit, bu tehditlere İmparatorluğu içinde olan ve düşmanla işbirliği ihtimali olan Hıristiyanları daha sıkı kontrole tâbi tutarak cevap verdi. İtalya'da papalık politikalarının sürekli düşmanı olan Venedikliler Fransızlarla işbirliği içinde olarak görüldüler. İstanbul'da Venedik Bailie'si olan Girolamo Marcello'nun uzlaşmacı mektupları 1492 yılında engellenmişti ve Marcello casusluk nedeniyle sürülmüştü. Son Luisgnan kralının dul eşi Caterina Cornaro Kıbrıs'ı miras olarak Cum-

[24] Yazışmaların hepsi: Heinrich Heldenheimer, 'Die Korrespondenz Sultan Bajazet II mit Papst Alexander VI', *Zeitschrift fur Kirchengeschichte,* C, 4 (1882), 511-73.

huriyet'e bırakmış olduğu iddiasıyla Venedik 1489 yılından beri bu adayı elinde bulundurmuştu. Bayezit, Venedik'in Doğu Akdeniz'de deniz imparatorluğunu güçlendirmek için bu adayı bir kale olarak kullanabileceklerinden endişe etti.

İtalya'nın Fransızlar tarafından işgali geçici olarak başarılı oldu. VIII. Charles 11 Ocak 1495'de Roma'yı aldı ve diğer taleplerle birlikte Papa Alexander Cem'i vermek zorunda kaldı. Bir kez daha yeni bir efendinin kontrolü altında olan talihsiz Cem'e sonraki dört haftada güney İtalya'da yapacağı seferde Charles ile birlikte olmasını emretti. Cem beklenmedik biçimde 25 Şubat 1495'te Capua'da öldü.

Charles bu esir için hangi plânları düşünmüş olursa olsun bu plânlar artık sonsuza kadar suya düştü. Çok fazla pazarlıklardan sonra ceset Bursa'daki sultan mezarlığında defin için Osmanlı görevlilerine verildi. Biraderinin ölümü belli ki Bayezit'a büyük bir rahatlama getirdi. Bundan böyle Bayezit'ın Katolik Avrupa'ya yönelik politikaları güce dayalı politikalar oldu.

VENEDİK'İN ZAYIFLAMASI

1495 yılı boyunca Bayezit, Doğu sularının kontrolü için Venedik'le kaçınılmaz olan mücadele için Osmanlı donanmasını ıslah etme üzerine yoğunlaştı. 1497 yılında Kudüs'e giden bir Venedik hacı gemisi ele geçirildi ve yolcuları öldürüldü veya köle alındı. 1499 yılında Dalmaçya'da ve Grek anakarasından geriye kalan Venedik varlığına karşı Türkler tarafından başlatılan bir saldırı ile birlikte açık düşmanlıklar başladı. İstanbul'daki tüm Venedikliler tutuklandı. Navpaktos (Lepanto) Türklerin eline geçti ve Katolikler terk etti. Ertesi yıl Peloponnesus (Balkan Yarımadası), Methoni ve Koroni'nin güney kıyısındaki önemli limanlar fethedildi. Yeni Osmanlı donanması güçlü olduğunu ispatlamıştı.

Macar Kralı VIII. Ldszlo Fransa Kralı XII. Louis ile birlikte Türklere karşı Venediklilerle ittifak yaptılar. Papa VI. Alexander eskiden dost olduğu Osmanlıya yüz çevirdi ve 1 Haziran 1500'de bir haçlı seferi papalık bildirisi (bull) yayınladı. Bir Fransız donanması Ege Denizi'ne açıldı, fakat bu Hıristiyan güçlerinin daha fazla kayıp vermelerine engel olamadı. 14 Aralık 1503'te savaşı sona erdiren bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşmanın şartlarına göre Venedikliler Grek limanlarını bıraktılar ve Cezayir'de az sayıda şehir ellerinde kaldı.[25]

Sonraki 50 yıl boyunca Doğu Akdeniz'de Venedik gücünün zayıflaması, bu devletin Avrupa'nın daha büyük uluslarının üstesinden gelmede ve yetersiz kalmasına ve bunun sonucu olarak ticaretin Atlantik'e yönelmesi nedeniyle pazarlarını kaybetmesine neden oldu. Mısır ile olan ticaret 1500 yılında bu şehre hâlâ büyük kâr getiriyordu fakat çok geçmeden bu durum da sona erecekti. 1508 yılında Kutsal Roma İmparatoru I. Maxmilian tarafından oluşturulan ve Fransa, İspanya ve papalığı içine alan Cambrai Birliği (The League of Cambrai) özellikle Venedik gücünün yok edilmesini hedefledi. 1509 yılında Venedikliler

[25] Fisher, Foreign Relations, I, 49-51; Heyd, Histoire du commerce, II, 33.

Agnadello'da bozguna uğratıldılar ve bir daha tam olarak eski durumlarına gelemediler. Doğudaki en güçlü Katolik güç olan Venedik'in papalığın da dahil olduğu bir koalisyon tarafından yenilgiye uğratılmış olması Osmanlılar tarafında bir kayıp olarak algılanmadı. Türklerin Batıdan gelebilecek bir karşı atak konusunda artık fazla endişe duymaya gerek olmadığı sonucuna varmasını sağladı.

II. BAYEZİT'İN POLİTİKALARI

II. Bayezit'in saltanatı Müslümanlar için çok fazla zenginlik dönemi oldu fakat bu iyi servet İstanbul'daki Katoliklere kadar uzanmadı. Sayıları çok büyük oranda düşüyordu. Bayezit göreve geldiği zaman 250'den daha az Kefe Ceneviz evi sayıldı. 1500 yılında Galata'da sadece 8 Katolik kilisesi fonksiyon görüyordu.[26]

Bayezit babasının politikasını izledi ve imparatorluk içinde bulunan Ortodoks Hıristiyanların Katolisizm'e düşman olarak kalmalarını sağladı. Patrik III. Maximos Manasses Cumhuriyet topraklarında yaşayan Ortodokslara zulüm yapılmasına karşı Venedik Doge'yi uyardı. Maximos "Büyük ve en üstün monark başka bir inançtan olsa bile, o Hıristiyanlara ve diğer herkese tam bir fakir ve inanç özgürlüğü tanımaktadır…" diyecek kadar ileri gitti. Elbette bu durum Venedik için tam tersi idi.[27]

Ortodoks hiyerarşinin kendileri ile Latinler arasında oluşturmak istediği farklılık noktasını daha da ileri götürmek için III. Maximos 1484'de Trabzonlu Symeon'u (Symeon of Trebizond) patrikliği esnasında sona eren bir konsil topladı. Ortodoks hiyerarşisi, Floransa'da varılan kilise birliğinin ölü olduğunu hem kendisine hem de sultana açıklamanın Grek kilisesinin avantajına olacağına inanıyordu. İskenderiye, Antakya ve Kudüs Melkit patriklerinin de katıldığı toplantı bir zamanlar İtalyan Katolik yönetimi altında yaşayan ve papayı ve Floransa Konsili'nin kararlarını tanımış olan Ortodokslar için bir ayin düzenledi. Ortodoksluğa yeniden katılmak isteye herhangi bir kimse "özellikle Floransa'da anlaşmaya varılan alanlarda berbat ve yabancı Latin doktrinlerini" kınaması gerekiyordu. Kabul ettiğine yemin ettikten ve buna dair bir ifadeyi imzaladıktan sonra din değiştiren kişi Kutsal Yağ ile takdis edildi. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şu ki konsil tekrar vaftiz şartı koymadı.[28]

[26] İstanbul nüfusu ile ilgili Bkz. Robert Mantran, *Istanbul dans* la second moitie du XVII' siecle (Paris, 1962), 44.

[27] Franz Miklosich and Josef Miiller, *Acta et diplomata graeca mediiaevi sacra et profana* (6 cilt, Vienna, 1860-90), C, 281-5.

[28] J. N. Karmiris, The dogmatic and credal statements of the Orthodox Catholic Church) (2 cilt, Atina, 1952-3), no: 987-9; G. A. Rallis and M. Potlis, Collection of the divine and holy canons, (6 cilt, Atina, 1852-9), C. 143; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968), 228-9.

I. SELİM VE ROMALI PAPALAR

Bayezit'in hırslı oğlu, Papa II. Julius ve Medici papa X. Leo'nun çağdaşı olan I. Selim, Roma'da Rönesans'ın tam gelişme gösterdiği bir zamanda hükümdarlık yaptı. Papa Julius kendisini Osmanlılarla sıkıntıya sokmayacak kadar faaliyet yaptı ama bir Phil-hellene olan Leo kendisini Doğu ile meşgul etti. Ancak, Alman rahip Martin Luther'in eylemleri sonunda onun dikkatinin büyük kısmını meşgul etti.

I. Selim'in başarıları Roma'ya iletildikçe Leo endişelendi. Ioannis Laskaris adında Grek muavini vardı. Bu yardımcı Leo'yu kendi soydaşlarının özgür bırakılmaları için teşvik etti ve Doğu'ya ilgiyi arttırmak için Leo Roma'da bir Grek kolejine destek verdi. Bu kolejde Laskaris ve bir başka Grek Katolik olan Markos Musurus Grek dili ve edebiyatı hocalığı yaptılar. Laskaris, Leo tarafından sıklıkla özel elçi olarak kullanıldı. Leo, Hıristiyanlığın maruz kaldığı Osmanlı yayılmasının getirdiği tehlikelere karşı Hıristiyan prenslerin uyarılması gerektiğine inanıyordu. Bu amaçla Avrupa'daki hükümdarlara çok sayıda mektup gönderdi. Fransa'nın desteğini kazanmak için I. Francis'i Doğu'nun İmparatoru olarak anılacağını düşünmeye teşvik etti.

Macaristan Osmanlı sınırlarında olduğu için Leo Roma'daki çabalarını Macar ordusuna kaynak toplamaya yoğunlaştırdı. Fakat Türklerle savaş için silâhlanan Macar köylüleri bunun yerine kendi soylular sınıfına yöneldiler. 1515 yılında müthiş bir iç savaş patlak verdi ve bu savaş köylülerin bozguna uğratılması ve on binlercesinin öldürülmesi ile son buldu. Macar Diet'i gelecekte olması muhtemel ayaklanmaları engellemek amacıyla bütün köylüleri toprağa bağlı köle durumuna getiren bir yasa çıkardı.

1518 yılının başlarında I. Selim Papa Leo'ya bir mektup gönderdi ve bu mektupta Osmanlı ordularının artık endişesiz olduğunu ve Batı'nın yakında kendisinden haberler alacağını bildirdi. Bu haber Roma'yı paniğe sürükledi. Papa St. Peters'e günlük tören alayları emretti. Kendisi, Katolik güçlerin elçileri ile beraber Roma'nın en değerli hatıralarının arkasından yalın ayak yürüdü. Venedikliler bütün bu olup bitenleri Türklere haber ettiler ve papanın Kutsal Haçlı Kardeşliği (the Fraternity of the Holy Crusade) adında bir birlik oluşturduğunu, bu birlik içinde Fransızlar, Almanlar ve İngilizlerin kendisine karşı ittifak oluşturdukları uyarısını yaptılar.

Leo'nun hazırlıklarının tam ortasında Roma'ya sultanın öldüğü haberi geldi. Papa, Roma'nın kiliselerinde şükür duaları yapılmasını emretti ve haçlı seferi planları askıya alındı. Herkes I. Selim'in kalan tek oğlu olan Kânûnî Sultan Süleyman'ın barışçıl biri olacağına inanıyordu.[29]

[29] J. Martin, 'Le Saint-Siege et la question d'Orient au seizieme siecle: projets de croisade sous le regne de L6on X', *Revue a"histoire diplomatique,* xxx (1916), 35-9.

KÂNÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN VE KATOLİK GÜÇLER

1520 güzünde, Osmanlı dünyasının Katolik Avrupa'ya karşı askerî ve politik kazançlar elde etmeye hazır olduğu bir zamanda Kânûnî Sultan Süleyman babasının tahtına geçti. Hayatı boyunca imparatorluğunun prestijini en yüksek noktaya çıkardı ve bundan dolayı Batılı yazarlar onun adına "Magnificient (Muhteşem)" kelimesini ilâve ettiler. Hâkimiyet alanında bulunan herkese adalet ve eşitliği sağlamasının bir bedeli olarak halkı ona "Kânûnî" adını verdi. Uzun süren hükümdarlığı esnasında İmparatorluğun ekonomisi daha önce hiç olmadığı kadar çok zenginleşti ve sultanın muhteşemliğini yansıtan İstanbul, Akdeniz'in en önemli şehri oldu.

Kânûnî Sultan Süleyman birçok bakımdan babasının değerlerini paylaştı. İslâm sınırlarını genişletmek için Hıristiyanlığa karşı kutsal savaşı sürdürmeyi ve aynı zamanda, kendi ulusuna karşı Fars saldırısı ile özdeşleşmiş olduğu için öncekinden çok daha etkili hale gelen Şiîlik gibi Müslüman Heretiklere karşı savaşmayı görev addetti.

Kânûnî Sultan Süleyman yönetimini öyle oluşturdu ki askerî meseleler imparatorluğun diğer meselelerine göre öncelikli hale geldi. Babasının gururu olan Yeniçeri Ocakları daha da geliştirildi ve Avrupa'daki en büyük ve en iyi eğitimli piyade ordusu haline geldi. Ayrıca, Osmanlı toplumunda uzun süre en onurlu topluluk olarak görülen yerli Türk sipahileri, seferde iken ana askerî birliklere destek için ülkenin her yanında hızla ilerleme yeteneğine sahip olmasıyla dikkat çeken bir süvari birliği oluşturdu.

Şüphe yok ki Kânûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının başarısı, büyük ölçüde, Latin Hıristiyanlığını birbiri ile kavgalı iki hizbe ayıran Protestan Reformu dönemine rastladığı için, bu dönemde var olan olumlu koşullardan kaynaklanmaktadır. Bu dönem aynı zamanda Doğu Avrupa'da meydana gelen büyük sosyal huzursuzluklara da denk düşmektedir. Buralarda açgözlü bir soylu sınıf ıstırap çeken köylü sınıfının zorla kazandıklarını müsrif biçimde harcamakta idiler. Aynı zamanda ulus menfaatine bazı fedakârlıklarda bulunmasın diye merkezî hükümetin gücünü sınırlamaya çalışıyorlardı. Son olarak Osmanlı yönetimi talihli idi. Avrupa'nın en güçlü iki Katolik gücü olan Fransa ve Habsburglular yıllardır savaşa kilitlenmişlerdi. Osmanlının plânlarını engellemek için birleşik bir Avrupa'nın toplayabileceği gücü boşa harcıyorlardı.

Fransız Kralı I. Francis, Habsburglu V. Charles ile Kuzey İtalya'nın kontrolü için yaptığı mücadelede, Pavia'da 1525 Şubatında çok müthiş bir yenilgiye uğradı. V. Charles, Francis'i ele geçirdi ve savaştan sonra İspanya'da hapsetti. Oğlu hapiste eriyip giderken annesi Louise d'Angouleme'nin aklına Habsburglulara karşı yeni bir koalisyon oluşturma fikri geldi. Oğlunun onayıyla ama büyük bir gizlilik içinde bir Fransız elçisini gizli bir görev için İstanbul'a gönderdi. Elçinin amacı, Kânûnî Sultan Süleyman ile, hem Osmanlıların hem de Fransızların korktuğu, Avrupa'da önlenemez biçimde yükselen Habsburg'a karşı güçlü bir hareketi sağlayacak bir

anlaşma oluşturmak idi. Birinci elçi Bosna yolunda öldü ama ikinci elçi Jean Frangipani Osmanlı başkentine ulaştı ve Fransız plânlarını bildirdi.

Kânûnî Sultan Süleyman çok etkilendi. Fransa-Osmanlı diplomatik ilişkilerinin başlangıcını belirleyen bir mektup yazdı:

"Ben ki Sultanların Sultanı, Kralların Kralı, bu dünyadaki prenslerin taçlarının dağıtıcısı, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi, Akdeniz, Karadeniz, Rumeli, Anadolu ve şerefli atalarımızın fethettiği yerlerin, ayrıca bizzat benim kendi muzaffer kılıcıma boyun eğen çok sayıda ülkenin, Fransa ülkesinin Prensi Francis'in… Yüce Hükümdarı."

Fransız elçisi takdimini yaptı ve sultan, Francis'ten gelen mesajdan çok memnunluk duydu:

(Elçinin) dünyanın sığınağı tahtımın eşiğinde söylediklerinin hepsi durum konusunda bana her şeyi mükemmel biçimde anlattı. Bu zamanlarda kralları yenilgiye uğramış ve esir alınmış görmek çok nadir bir durumdur. Cesaretinizi kaybetmeyiniz. Tüm şartlarda bizim şerefli atalarımız düşmanla savaşmayı ve fetihler yapmayı asla reddetmemişlerdir; ve ben de güçlü eyaletlere ve muhkem kalelere karşı her mevsimde ilerlerim.[30]

Fransızlar ve Türkler arasında yeni oluşturulan bu ittifak 1528'de teste tâbi tutuldu. Fransızlar, artık özgür olan I. Francis'in liderliği altında batıdaki Habsburglara saldırırken Kânûnî Sultan Süleyman, Francis'in Transilvanya'daki vassalı Janos Zapolya'ya yardım etmek için kuzeye yürüdü. Ertesi ilk baharda daha da güçlü bir kuvvet Habsburglara karşı verilmekte olan Zapolya'nın mücadelesini desteklemek için İstanbul'dan ayrıldı. Bu kuvvetler birlikte Eylül ayında Buda'yı işgal ettiler. Sonra Türk sultanı Avusturya'ya ilerleme emir verdi ve Viyana'yı kuşattı. Savunmacılar üç hafta dayandılar. Bu sure yeterince uzun sürdü ve kışın yaklaşmasıyla Kânûnî Sultan Süleyman kuşatmayı kaldırdı. Başkente geri dönerken Macar ovalarını dolaştı ve Kuzey Balkanlardaki hassas güç dengesini bozmamaları için Habsburgluların yeterince uyarılmış olduklarından memnun olmuş olarak bir kez daha geri çekildi. Zapolya'ya yardı etmesi için Buda'da bir Türk garnizonu bıraktı. Bu esnada batıda I. Francis ile V. Charles arasında Ağustos 1529'da Gambrai'de bir anlaşmaya varılmıştı. İmparator Almanya'daki Lutherci prenslerle ilgilenmek için serbest olmak istedi. Katolik Hıristiyanlığın başı olarak Charles'ın rolüne rağmen papalık hiç de imparatorun dostu değildi. Çünkü İtalya'yı birleştirme ve Protestan problemini genel bir konsile havale etme planlarından korkuyordu. Papa VII. Clement, Charles'ın ordusu 1527 yılında Roma'yı yağmalayınca bu düşüncelerinin bedelini ödedi.[31]

[30] 14 Şubat 1526 tarihli mektup: Henri Mathieu, *La Turquie et ses differents peuples* (2 cilt, Paris, 1857), I, 135.

[31] Protestan hareketi ve Osmanlının Avrupa'ya ilerletişi ile ilgili olarak Bkz. Stephen Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestantism* (Cambridge, 1959); Carl M. Kortepeter, *Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus* (New York, 1972).

Avrupa'daki mevcut durumda bu haliyle hemen hemen süreklilik olmadığının farkına varan I. Charles, Kânûnî Sultan Süleyman'la olan anlaşmadan vazgeçmenin pek iyi olmayacağını biliyordu. Zapolya gibi aforoz edilmemek için Türklerle olan ittifakı gizli tuttu. Ortak menfaat konuları ile ilgili olarak iki hükümdar arasında mektuplaşma devam etti. 1528 yılında ortaya çıkan bir mesele Mısır'da bulunan Fransız tacirlerin hakları ile ilgili idi. Memlûkler zamanından beri İskenderiye'de bulunan Fransız ve Katalan tacirler orada ticaret yapmada özel imtiyazlara sahiplerdi. Tüccarların Kutsal Toprak'tan gelen Fransiskenler tarafından hizmet edilen pek çok Katolik kiliseye sahip olma hakkı bu imtiyazlar arasında idi. Francis bu binaların tamirini yapmak için Kânûnî Sultan Süleyman'dan izin istedi ve görünürde Sion Dağı üzerinde bulunan bir şapel olan Kudüs'teki Katolik kutsal emanetlerden birinin kaybı konusunu araştırdı. Sultan, verdiği cevapta, çalışmanın İskenderiye kiliselerinde başlatılabileceğini, ama şapel konusuna gelince "burasının uzun zamandır bir cami olduğunu ve orada Müslümanların ibadet ettiğini" söyledi. Bundan dolayı burasının tekrar Hıristiyanların kullanımına vermek imkânsızdı. "Bu cami hariç diğer yerler Hıristiyanların ellerinde durmaktadır. Bizim hükümranlığımız altında bulunan hiç kimse orada bulunan kimseleri asla rahatsız edemez."[32] Kânûnî Sultan Süleyman'ın İskenderiyeli Katoliklere anlaşma yenilemesinin önemi gelecekte olacak olaylar için çok işaret taşıyordu. Çünkü bu imtiyaz anlaşması sultanın hayatı boyunca Porte (Bâb-ı Âlî) ile Fransa arasındaki daha sonraki müzakerelerin temeli olarak kullanıldı.

1534 yılında Jean de la Foret adındaki ilk resmî Fransız elçisi Osmanlı başkentine gönderildi. Bu elçinin Mayıs 1534'te gelişi Türk İmparatorluğu içindeki artan Fransız etkisinin kapısını açtı. Ve bu olayla Osmanlı Katoliklerinin durumu ile ilgili bir değişiklik ihtimali belirdi.

La Foret'in talimatları Türklerle askerî anlaşma yapmaya ilâveten ticaret imtiyazları ve ayrıca İskenderiyeli tacirlere uygulanan dinî hakların Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerine genişletilmesi için de çaba göstermek idi. Aslında bu durum doğudaki Fransız tacirlerinin ve diplomatlarının Katolik kiliselere sahip çıkmalarına ve bu kiliselerde hizmet görmeleri için din adamları istihdam etmelerine izin veriyordu. Vezir İbrahim Paşa ile görüşmelere devam eden La Foret bütün bu konularda önemli ilerlemeler kaydetti. Ayrıca İtalya'ya ortak bir saldırı yapılmasında anlaşıldı: Osmanlı donanması denizden Napoli'yi vururken Fransa Lombardy'ye saldıracaktı. Ayrıca elçiye "tacirler, ajanlar, delegeler ve kralın diğer tüm hizmetçileri rahatsız edilmeyecek, veya Müslüman görevliler tarafından yargılanmayacak ve ibadet özgürlüğüne sahip olacaklar" şeklinde garanti verildi.[33] Bu anlaşmanın bir maddesi Habsburglara düzenlenecek bir saldırıya papanın da

[32] Ernest Charriere, *Negotiations de la France dans le Levant* (4 cilt, Paris, 1848-60), I, 129-31. Kudüs'e giden hacılar Cenova ve Venedik'in resmî himayesi altında idiler.

[33] Charriere, Negotiations, I, 255-8 ve 283-94; Francois Rey, De la protection diplomatique et consulaire dans les echelles du Levant ttdtBarbarie (Paris, 1889), 116-20.

katılmasına izin verecekti. Maalesef bu anlaşma görüşmelerinden bir kaç hafta sonra İbrahim Paşa iktidarı kaybetti ve boğularak öldürüldü. Sonuç olarak teklif olarak hazırlanan Fransız-Osmanlı anlaşmasının metni Kânûnî Sultan Süleyman tarafından hiç onaylanmadı. Ama yine de bu teklifin olumlu etkisi oldu. Çünkü Kânûnî Sultan Süleyman artık ne olup bittiğinin iyice farkına varmıştı ve Fransız müttefikin kendileriyle işbirliği karşılığında Osmanlılardan ne istediğini anlamıştı. Bu esnada Batı Avrupa'da Papa III. Paul Charles ile Francis'i bir araya getirmişti. Böylece planlanan İtalya işgali Fransız monark tarafından sessizce iptal edildi.

Hıristiyan güçler arasında oluşan bu anlaşmadan görünürde haberi olmayan Kânûnî Sultan Süleyman ordusunu Balkanlar üzerinden Cezayir'deki Vlore'ye götürdü ve orada İtalya'ya saldırı için bir donanma toplandı. Fransızların Lombardy'yi vurmasını uzun süre bekledikten sonra işgal kuvvetini dağıttı ve hayal kırıklığı içinde donanmanın Adriatik'te kalan Venedik varlığına karşı kullanılmasını emretti. Çünkü Venedik, Habsburg'un müttefiki idi. Korfu kuşatıldı ve sonra Amiral Barbaros, Venedik'in elinde bulunan adalara karşı Ege'ye açıldı.

KÂNÛNÎ SULTAN SÜLEYMAN DÖNEMİNDE İSTANBUL'DAKİ KATOLİKLER

Latinlerin toplam nüfusunda görülen sürekli gerilemeye rağmen Kânûnî Sultan Süleyman'ın döneminde Katolikler Galata'da 9 kiliseye ve İstanbul'un içinde 3 kiliseye sahip idiler. Bu dönemde Galata'yı gezen bir ziyaretçi 500 Ceneviz, çeşitli uyruklardan 500 serbest bırakılmış köle ve toplam 600 İspanyalı, Venedikli ve Napolili saydı. Katoliklerin en fazla sayısı, bir kısmı devlete ve diğer kısmı fertlere ait 6000 köle idi. Halk kölelerinin kaderi anlatılamayacak kadar kötü idi fakat Galata'daki hayat hoş ve nazik idi. Erkekler ve kadınlar zevkli ve modaya uygun olarak giyinirlerdi, Doğu geleneklerinden büyük ölçüde farklı olan İtalyan geleneklerine dayalı bir toplum içinde yaşıyorlardı. Galatalıların en büyük şikâyeti ortalarına Grenadalı Moorların (Kuzey Afrika Müslümanlarının) yerleşimleri idi. İspanya'dan çıkarılmalarına hâlâ kızgın olan Moorlar sık sık Osmanlı başkentindeki Katoliklere kinlerini kusuyorlardı.[34]

St. Paul kilisesini Müslümanlara kaptıran Dominikler St. Peter kilisesi 1535 yılında zengin bir Galatalı olan Angelo Zaccaria tarafından kendilerine tapulanınca tazmin edilmiş oldular. Bu yeni ikametgâh "St. Peter and Paul (Aziz Peter ve Paul)" olarak isimlendirildi. Çünkü, frerler bu yeni merkezde eski manastırlarını hatırlamak istediler. 1557 yılında Dominikler St. Benedict kilisesinin sorumluluğunu da üstlendiler.[35]

[34] Nicolas de Nicolay, *Le Navigationi et Viaggi nella Turchia* (Anversa, 1576), 133-9; Francesco Sansovino, *DelF historia Univer-delf Origine et Imperio de Turchi* (3 cilt, Venedik, 1560), I, 67.

[35] E. Dalleggio d'Alessio, 'Les engines dominicaines du couvent des Kerre-et-Paul a Galata; un texte definitif, *Echos d'Orient*,xxıx,4 (1930), 459-460.

16. yüzyılın ortasında, Latin kilisesine karşı alışıldık düşmanlığı olmayan çok sayıda Ortodoks patrik çıktı. Bu büyük ölçüde Padua'da eğitim gören ve orada önyargılarının bir kısmını kaybetmiş olan Greklerin İstanbul'a dönüşlerinden kaynaklanıyordu. Bunların bir kısmı rahiplik görevleri aldılar ve patriklere danışmanlık yaparak kilisede sorumlu mevkilere sahip oldular. Patrik II. Dionysios ve II. Joasaph'in Latinleri, özellikle 1565 yılında patrikliğe seçilen III. Metrophanes'ı çok fazla hevesli hale getirdikleri bilinmektedir. Caesarea'nın eski metropoliti Metrophanes daha önce İtalya'ya bir yolculuk yapmış, Venedik ve Roma'yı ziyaret etmiş ve çok etkilenmişti. Kendisinin ait olduğu din sınıfı onun Latin yanlısı düşüncelerinin farkında olmalarına rağmen Kânûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığı boyunca ona karşı harekete geçmediler.[36]

Bu dönemde Osmanlı başkentinde Katoliklerin sessizliğini bozan tek olay, yeni kurulan Kapuchin tarikatına bağlı aşırı hararetli iki misyoner 1551 yılında İstanbul'a gelince meydana geldi. Birisi İspanyol Juan Zuaze of Medina ve diğeri Napolitan Giovanni of Troia idi. Portiuncla'da 1551 yılında toplanan bu misyonerler tarikat liderlerinin görüşünü de alarak Türklere yönelik misyonerlik yapmaya karar vermişlerdi. Başkentteki Katolik din sınıfının uygulamalarına ters olarak bu misyonerler görevlerini Müslümanların Hıristiyanlığa geçmesi için çalışmak olarak gördüler. Bu misyonerlerin yaptıklarından Türkler haberdar olur olmaz Kapuchinler tutuklandılar, dövüldüler ve hapse atıldılar. Katolik topluluk şehri terk edeceklerine dair bir anlaşma yaparak onları kefaletle serbest bıraktırdılar.

Kapuchinler Kutsal Toprağı ziyaret etmek için yelken açtılar ve daha sonra Mısır'a gittiler. Orada bir kez daha, akılsızca, Kahire paşasının önünde vaaz ederek Müslümanların din değiştirmeleri için çaba sarf ettiler. Beklenen oldu: Hapse atıldılar, aç ve susuz bırakıldılar. Bir hafta sonra İskenderiye'deki Fransız konsolosu onların serbest bırakılmaları için pazarlık yapmak amacıyla Kahire'ye geldi. Fakat artık çok geç idi. Hücrelerinde ölü bulundular; ilk Kapuchin misyonerleri ilk Kapuchin şehitleri oldular.[37]

Kânûnî Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının sonuna kadar Osmanlı sınırları içindeki Katolikler dinî uygulamalarında nispeten özgürlüğe ve istikrara sahiptiler. II. Mehmet'ten Kânûnî Sultan Süleyman'a kadar olan Osmanlı sultanları kısa bir ilân ile başkentteki kiliseleri kapatıp Katolik nüfusu çıkaracak imkâna sahip olmalarına rağmen bunu yapmadılar. Batı Katolik güçleri ile olan zor ve uzun süren çatışmalar ve haçlı seferi için papalık tarafından neredeyse aralıksız yapılan çağrılar

[36] Philip of Cyprus, *Chronicon ecclesiae Graecae* (Leipzig, 1687), 413-15; Runciman, *The Great Church,* 230. Patrik Joasaph aynı zamanda Wittenburg'daki Lutheranlarla da bağlantı kurdu. Oraya bilgi için Demetrios Myzos adında bir deacon gönderdi. Philip Melanchthon onunla görüştü ve ona Patrik için Confession of Augsburg'in bir kopyasını verdi. Bu teklife hiç bir cevap verilmedi. Orthodox hiyerarşisini oluşturan Paduan mezunlarına Meletios Pegas, Maximos Margounios ve Gabriel Severos dahildir.

[37] Rocco da Cesinale Cocchia, *Storia delle Missioni dei Cappuccini* (3 cilt, Paris, 1867), I, 40-54.

karşısında bile tolerans devam etti. Diğer taraftan Doğu Katolikleri, özellikle Macarlar ve Bosnalılar için, Doğu Katoliklerinin zararına olarak Türkler tarafından elde edilen kazanımlar çok etkileyici idi.

İSTANBUL'UN FETHİNDEN SONRA: OSMANLILARIN KAZANIMLARI VE KATOLİKLERİN TEPKİSİ

AFTER THE CONQUEST OF ISTANBUL : THE GAININGS AND THE REACTION OF THE CATHOLICS

Charles A. Frazee

Çev: Mehmet ŞAHİN

ABSTRACT

It is historically accepted that the conquest of Istanbul in 1453 was a turning point for both the Byzantine and the Ottoman Empire. This event not only ended one of the world's most enduring empires but also prepared the way for a new confrontation between European Catholics and Ottoman Turks. It can also be regarded as the continuation of the Christian-Muslim struggle which began with the Crusades. The difference here was that the areas which the Turks had occupied prior to the conquest were inhabited by Greek and other Eastern Christians. Almost everyone in the West feared that Mehmet II might suppress the Orthodox Church but the contrary proved true. Mehmet II made the church part of his administration and assured that its leadership should be noted for its hostility towards Latin Catholicism. The conquest also eliminated the influence of the Greek party which favored church union. The period of overt hostility between the Turks and the papacy following Constantinople's fall was remarkably short-lived as within fifty years the Curia and the Porte entered into negotiations.

Keywords: Catholics, Sultans, Constantinapole, Mehmet II, Conquest of Istanbul

الأستاذ المساعد د. محمد شاهين

يعتبر فتح إستانبول سنة ١٤٥٣ نقطة مهمة للدولة العثمانية والبيزنطية. إذ إنّ هذا الحادث أدّى إلى القضاء على إمبراطورية طويلة العمر من التاريخ وسبّب إلى التلاقي الجديد بين الأتراك العثمانيين والكاثوليكيين الأوروبيين. هناك نقطة مهمة أنّ الفاتح محمد الثاني سمح للأورثوذكس أن يعشوا دينهم في حين كان يفترض منه أن يمنعهم من ذلك.

KİTAPLAR, TEZLER
VE
BİLİMSEL ETKİNLİKLER

KONYA'DA MESNEVÎ DERSLERİ

Prof. Dr. A. Osman KOÇKUZU

Mevlevî an'anesinde Konya dergâhına "Âsitâne" adı uygun görülmüştür ve burası Celâleddîn Rûmî'nin merkadini ihtiva ettiği için de "Ulu Eşik" olarak tavsif kılınmıştır. Mevlevîliğin, ilgili bilim dallarının mensuplarını ilgilendiren bir tarihi vardır. Başlangıçtan belirli zamana kadar dergâhların yaptıkları görevler incelenip hükme bağlanır. Günümüze yakın zamanların ise ayrı özellikleri bulunmaktadır. Bu özelliklerin başında da "Meçhullük" ön plânda gelir: Her şey meçhul, kim, ne, nerede, ne zaman... Hepsi araştırma beklemektedir.

Biz bu yazımızda beş yıldan bu yana Konya'da gerçekleştirilen bir faaliyeti anlatacağız. Niyetimiz de haber vermekten çok, ilgilenmesi gereken kalplerde ve akıllarda bir cümbüş meydana gelmesine çalışmaktır.

Dergâhlar ve *Mesnevî*

Bilindiği gibi *Mesnevî*, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin manzum bir kitabıdır. Altı defterden meydana gelmektedir. Üzerinde çok çalışılmış, muhtelif dillere çevrilmiş bu kitap, Mevlevî dergâhlarında da belirli bir terbiye içinde okutulagelmiştir. Bunun, silsileye bağlı bir müsaadesinin de olduğunu bilmekteyiz. Günde ne kadar okunurdu? Diğer kitaplar da aynı tarzda okunur muydu? gibi soruları bir tarafa bırakırsak, tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra bu âdetin de yok olduğunu zannetmekteyiz. Bugün için, merasimden öte geçmeyen bir Mevlevîliğin bulunduğunu da 17 Aralık'ta Konya'da yapılan faaliyetlerden öğrenmiş bulunuyoruz. Halbuki Konya'da yüzlerce Mevlevî kökenli aile vardır, bu insanların bir o kadarı da büyük şehirlerde bulunmaktadırlar. Ama hiçbiri "ne mensubiyet ve ne de yol'da liderlik kavgasında" görev almamışlardır.

Mesnevî'nin dergâhta okutuluş sebebi, Kur'ân'ı ve Müslümanlığı tanıtmak olsa gerektir. Çünkü burada, Kur'ân ve hadisler ile İslâm geleneği, hikâyeler arasına serpilmiş, okuyanı ve dinleyeni sıkmayan, istenildiği zaman bırakılırsa, yeniden başlandığında fazla kayıp durumu göstermeyen parçalar şeklinde verilmiştir. Aileden Farsça öğrenmesi üzerinde dikkatle durulan gençler, ilk mümareselerini, Sa'dî Şirâzî gibi metinler yanında, *Mesnevî*'yi de okuyarak gerçekleştirirler. Fakat 1924'lü yıllardan bu yana, Âsitâne'de böyle bir faaliyeti en azından biz bilmemekteyiz.

Verilen bilgilerden öğrendiğimize göre Türbe'de en son Mesnevîhan, rahmetli Filibeli büyük âlim ve Dergâh Post-nişini Hüseyin Sıdkı Dede'dir. Onun satıldığı için, değişik ellerde bulunan kitaplarını ve o güzel ta'lîk yazısını derhal tanımaktayız. 110 yaşına kadar yaşamış olan Hüseyin Sıdkı Dede'nin kabri, Mev-

lânâ Dergâhı'nın güneyindeki eski adıyla Mevlevî Kabristanı, şimdiki yaygın adıyla Üçler Mezarlığı'nda kuzey divara yakın bulunmaktadır. O bölüm, sanki bir Mevlevî aileler kabristanıdır.

Cami Dersleri ve *Mesnevî*

1959-1960 yıllarında bir müddet Fatih'te kaldık. Çünkü Yüksek İslâm Enstitüsü Fethiye/Drağman'da idi. Genelde Fatih'te namaz kılınca Çarşamba yolunu izleyerek İsmailağa'ya oradan da okulumuza gelirdik. Cuma namazlarımız da Sultan Selim Câmi-i Şerîfi'nde icra edilirdi. O tarihlerde haftada bir gün namaz sonu bir bey *Mesnevî* okuturdu. Azmi Bey olduğunu öğrendiğimiz bu zatın adını yıllar sonra "Hazmi" olarak hafızamızda düzelttik. Bu zat hakkında bazı bilgiler, edebiyat ve tasavvuf tarihi kitabında bulunmaktadır. Pek çok dersi dinlediğimi hatırlamaktayım. Ama zaman oldu bizim okulumuz oradan, ta Kabataş'a nakledildi. Biz de bu dersleri izleyemedik. Hazmi Tura adlı bu büyüğümüzün dersleri ne kadar devam etti bunları bilmemekteyiz.

Zaman geçti biz askere gittik. 1970-1972 senesinde Lüleburgaz'da bulunduk. Burada bir grup esnaf ve tüccar vardı. Bu zatlar pazartesi ve perşembe günleri, bir arkadaşlarını İstanbul'a Fatih Camii'ne gönderirlerdi. Bu giden zat Fatih Camii'nde Seyyid Abdulhakim Arvâsî'nin yeğeni Cemal Efendi isimli bir âlimin derslerini kaydeder, ilçeye arkadaşlarına getirirdi. O zaman kaset yerine makaralı şeritler kullanan âletler vardı. Güç de olsa bu iş yapılmakta idi. 150 km. kadar giden bu arkadaş iki ders kaydederdi. Birisi *Kâdî Tefsiri* dersi, diğeri ise *Mesnevî* dersi. Sonra bu kişiler, Sokollu Mehmet Paşa Camii müştemilatından kirayla tutup döşedikleri odalarında dersleri dinlerler ve ondan isteyenler de faydalanabilirdi. Ben bu dersleri maalesef hiç dinleyemedim. Abdulhakim Efendi'nin oğlunun va'zlarını birkaç kez dinledim. Onun Türkçe'sini ve şivesini bilmekteyim ama Cemal Efendi'yi maalesef dinlemek nasip olmadı.

Herkes gibi biz de gençliğimizde *Mesnevî*'yi okuduk, tercümeden yapılan bu okumanın sür'atli geçtiğini de zannetmekteyim. Yıllarca Farsça okuttuk, mecburi olarak *Mesnevî* ile az da olsa ilgimiz oldu, fakat tamamını okutma fikrimiz 2000 yılına kadar hiç gerçekleşme imkânı bulamadı.

Hayreddin Karaman ve Farsça Öğrenimi

İmam Hatip Okullarının ilk zamanlarında 4+3 şeklinde bir tertiplenme vardı. Lise hükmünde olan son 3 yılda Arapça, Batı dili, Türk Edebiyatı yanında Fars dili de okutulurdu. Daha bu sınıflara gelmeden Farsça öğrenimini aklına koyan Hayreddin Karaman ağabey bir belediye başkanından: "Burada Kürt Arif var, sen ona git, sana Farsça okutsun" irşadını alınca, kitapçılık yapan rahmetlinin dükkanını boylamış. Muhlis Koner adlı bu reis, hem sülâleden ve hem de tek ciltlik, kalınca bir *Mesnevî* şerhi bulunan lise felsefe öğretmeniydi.

Arif Etik, İplikçi Camii'nin - şimdilerde yıkılan- köşesinde kitapçı idi. Kendi ifadesiyle "üzerinde bir kabz hali vardı". Çok öfkeli ve huzursuz bu günlerinde, Hayreddin Bey'e nasılsa 'peki' demiş. Beni aileden tanımasına rağmen dükkân darlığını bahane ederek dersi tek kişiye inhisar ettirmiştir. Biz de kararlaştırdıkları *Zebân-i Fârisî* adlı eserden bir adet bularak Hayreddin Bey'in talebesi olduk. Arif Etik ne vermişse, o hafta o dersi bize de Hayreddin Bey okuturdu. Başka kimse

var mıydı? şimdi bunu hatırlamıyorum. Bu iş epey devam etti. Sonra okulda Farsça'ya sıra geldi. Hayreddin Bey'in tavassutu ile Arif Etik E cetvelinden küçük bir maaşla okulumuza Farsça öğretmeni oldu. Bu iş onun vefatından birkaç yıl öncesine kadar devam etti. Son zamanlarında artık, Hoca etrafında yapılan propagandaya kanarak: "Emin ol kardeş, Farsça yerine Osmanlıca okutulsa daha iyi olur..." demeğe başladı, önce Farsça kaldırıldı yerine Osmanlıca kondu, sonra hepsi birden kalktı.

Farsça'nın mecburi olduğu yıllarda ben de Farsça okuttum. Böylece Farsça'mız nispeten diri kaldı. Ama yıllar boyu, bir camii dersinde *Mesnevî* okutma, hatta bunu, Konya'da, Türbe'nin yakınında yer alan Sultan Selim Camii'nin dergâha bakan doğu tarafındaki mahfelde mütevazı bir şekilde, namaz sonu gerçekleştirmek istedim: Hoparlörsüz, namaz kılanları rahatsız etmeden, sakince ve alçak gönülle. 1970-1980'li yıllarda Kapı Camii'nde yaklaşık yedi arkadaş, haftanın her günü, ikindi namazı sonunda, bir dinî ders olmak üzere Cami Dersi başlattık. Üç yıl kadar sürdü. Tamamen isteğe bağlı olan bu faaliyetin 30-40 kişilik bir cemaati de oluştu. Cami mensupları pek hoşlanmasalar da ders devam etti. 1990 senelerinde Dursunfakih/Tahirpaşa Camii'nde *Mişkâtü'l-Mesâbîh Muhtasarı* okutmağa başladık. Tek ciltlik, 1300 kadar hadis ihtiva eden bu eserin aslını bize Prof. Dr. Hulusi Kılıç hediye etmişti. Çoğalttık, okuttuk. Sonra Hacıveyiszâde Camii'ne ve Selçuk Eğitim Merkezi'ne naklettik, ama o da bir müddet sonra bitti.

Nihayet 2000 senesinin 27 Mayısında bir kurumun da isteğiyle Konya'da *Mesnevî* derslerini başlattık. Bir iki olunca bu kurum işin içinden kendini sıyırdı. Çünkü ders bitmiyordu, hoca da bırakmıyordu. Bugünlerde beşinci yılı içinde olan derslerimizin, bu gidişle, Allah izin verirse Aralık ayına varmayacağını zannetmekteyiz.

Ticaret Odası'nda *Mesnevî* Dersleri

Birbiriyle hiç ilgisi olmayan iki mefhumun bir cümlede bulunması insanı şaşırtabilir: Ticaret ve *Mesnevî*. Gerçi Peygamberimizi de tüccar olarak tanıtma âdeti maşaallah çok yaygındır. Ama nasılsa biz kendimizi, *Mesnevî* okutmak üzere Konya Ticaret Odası'nın "Meclis Odası"nda bulduk. Burası batı tarafa bakan pencereleri olan, üzeri derimsi malzeme ile kaplı, tek kişilik masaların bulunduğu 60 kişi kadar alabilen bir oda/salon idi. Burada ilk derste 60 kişi kadar öğrenci geldi. İş başladı, ama nasılsa bir müddet sonra derse katılım gittikçe azaldı. Bunu biz normal karşıladık. Çünkü, bu dersi, birkaç seferlik reklâm malzemesi zannedenler de zamanla ortadan kayboldular. İlk sefer girdiği teravih namazında, namazın uzayıp gittiğini gören kişi, dışarıda bekleyen kardeşine şöyle demişti: "Bu iş beni sardı. Ben biraz devam edeceğim, sen istersen git." İşte bizim durum da aynen öyle oldu: Bir işe başlanmıştı, Allah'ın izniyle sona erdirmek için bize düşen vazife yapılmalıydı.

Cumartesi günü iki saate yakın ders yapıyoruz. Yaz ve kış saatlerine göre durum ayarlanmakta, 12:30-14:00 veya 13:30-15:00 arasında ders yapılmaktadır. Tabiî cumartesi günü olduğu için, Oda'nın resmî yönü kapalıdır. Sadece geceyi orada geçiren ve devamlı değişen bekçileri veya gece nöbetçilerini tanıdık. Bir de bazı salonlarıyla, abdest yenileyip sularını içtiğimiz lavabolarını. Cumartesi Pazar günleri bina kış mevsiminde yanmadığı için, hatırı sayılır soğuk her zaman mevcut

olurdu. Resmî bir oda tahsisi olmadığı için de, ilk dört senede hayli sıkıntılar çektik. Tabiî bu sıkıntılar önce dersi okutan kişi olarak beni sonra da talebeleri eğitti, Türkiye şartlarını daha iyi tanır olduk. Gün oldu: "*Mesnevî* nire, Konya nire, Dünya nire?" dediğimiz bile oldu. Ekonomik bir kurum ve biz neyin peşinde idik. Mensuplarının haberleri bile yok. Ama bir buçuk yıldır, derse devam eden bir hanım kızımızın pederleri sayesinde, artık çilemiz doldu, şimdilerde problemsiz bir şekilde neresi gösterilirse orada dersimizi yapıp "Belki de kurumdan dahi hiç haberleri olmayan, üyelikleri de zaman zaman hatırlarına gelen ticaret erbabına, kurumun yetkililerinin yardımcısı olan zata, bekçilere sonsuz teşekkürler. Eğer onların nazik muameleleri olmasaydı, biz beş yılda dünyanın kaç bucak olduğunu hâlâ da öğrenemeyecektik. Allah onlardan razı olsun.

"Sizi bugün alamam.... Sizi bugün falan yere alabilirim" Bu sözleri yılda üç-beş kez duyduk hâlâ da duyarız. Bunu bize söyleyen, genelde elleri eldivenli, güzel giyimli bir baş garson bey olurdu. Biz kendisinin karşısına, saatimiz yaklaştığı için birkaç öğrenci ile dikilir ve uzun uzadıya burada *Mesnevî* okuduğumuzu, bu salonun tarafımızdan haftada bir kez bir buçuk-iki saatliğine işgal edildiğini anlatırız. O zat da yüzümüze bakar, telâş içindedir, çünkü ziyafet verilmekte, onun hazırlığı yapılmaktadır. Gelecek olan kim? Bir bakan veya yetkili bir genel müdür. Hadi hemen kendisiyle konuşuvereceğimizi zannettiğimiz ve sadece televizyonlarda görüp, belki de seçim öncesinde bazılarımızın ahbapça görüşüp konuştuğumuz bir zat. Gel gör ki cumartesi günü, o saatte şef garson ile bakan ve bizim aramızda o kadar kademeli belirir ki, oralara yaklaşmak bizim için mümkün olmaz. Yemeğe falan katılmayacağız, sadece dersi bitirip gideceğiz. Ne ise bize gösterilen yer neresi ise, orada büzülüp, çabucak dersi okutup, o anda o havaya tamamen aykırı olan *Mesnevî* mi nedir? bunu bitirip, hemen kaybolmamız gerekir. İşte biz de öyle yapardık. Ama bu şartlarda -sağlığımızı bozma pahasına- kendimizi, insanımızı, insanlığı... daha neyi neyi öğrenme bahtiyarlığını elde ederdik. Çok şükür. El-Hamdu lillâh. Şükür etmekten de korkarım, çünkü şükür, bu hallerin tekrarını, çoğalarak tekrarını doğurursa, ama ona dayanamayız. Allah herkesin üzerinden uzak etsin. "Bugün sizi şuraya alabilirim." Aslında sen bizi hiçbir yere alamazsın, hatta seni istihdam edenler de alamazlar ama ne yapalım, kader böyle.

Derslerin Muhtevası

Beş yıla yaklaşan ders döneminde, muhteva zaman zaman farklılaştı. İlk zamanlar 50 beyit kadar okurken, son zamanlarda bu 175 beyte kadar çıktı. İlk zamanlarda, her beytin veya beyitler grubunun, İslâm ilimleri, tasavvuf, ahlâk ve sosyal hayatımız açısından açıklamalarını yapar, oradan bize verilen görevi anlamaya çalışırdık. Tabiî bu takdirde az beyit okunma durumu söz konusu olurdu. Ama son derslerde, yine açıklamalar bulunmakla beraber, *Mesnevî*'yi tamama erdirme isteği daha da ağır basmaktadır. Dergâhlarda nasıl yapılır? Eğer her gün bir iki saat okunmak suretiyle *Mesnevî* dersleri yapılırsa 1 veya en geç 1,5 yılda kitap bitirilebilir. Ama haftada bir veya iki ders suretiyle elbette dersler uzayacaktır.

Bizim derslerimizi okutan kişi, yıllarca Peygamberimizin hadislerini öğrencilerine okutmağa gayret etmiş, dinî ilimlerle irtibatlı bir kişi olmasına rağmen, İslâm'ın zühd hayatına veya -kelimeyi sevelim yada sevmeyelim- nazarî ve amelî

tasavvufa yabancı birisi değildir. Mevlevî edebiyatını mütehassısçasına bilmemektedir. Kurumun tarihi, ricali ve eserleri hakkında da aşırı bilgisi yoktur. Burada en önemli nokta, müteşerri' bir tasavvuf mensubunun *Mesnevî* okutması. Sünnî bilgilerle Mevlevîlik tarihini tanımağa çalışması. Muhterem Prof. Dr. Mustafa Tahralı'nın kulakları çınlasın: "*Mesnevî*'yi, bir Molla Kasım mahkemesine de tâbi tutmadık". Fakat yanlış olanları da yanlış olarak anlatmağa gayret ettik. Çünkü, derslerin bitiminde hep şu sözleri söylemek suretiyle, an'aneye uyuyoruz:

İn çoniyn fermud Mevlânây-ı ma,

Kaşif-i esrarhay-i Kibriya;

İyn ne cesamet o ne remselet one hab,

Vahy-i Hak vallahu a'lem bissavab.

"Mevlâmız, sır denizinin, ilâhî sırlar dünyasının kâşifi işte böyle buyurmaktadırlar: Bu okuduklarınız ne rüyada tespit olundu, ne zar usulü bulundu, ne de fal okları atılarak ortaya kondu. Bunların hepsi Allah'ın vahyidir, ama şurası unutulmamalıdır: Doğruyu en iyi Allah bilir". Biz yine Mevlânâ'nın sözlerine dayanarak, vahy-i Hak sözünü, dâd-i Hak olarak değiştiriyoruz. Çünkü o, Peygamberlere gelen vahyin dışındaki bir anlamda kelimenin kullanılmasına kesinlikle rıza göstermemektedir. Belki de tarih içinde değişime uğramış bu beyti, daha munis tarzda ifade ederek derse son veriyoruz. Burada öğrencimizi sık sık uyarmaktan geri durmuyoruz: 'Bu bilgiler yanlış da olabilir, doğru da. Ama doğruyu en iyi bilen Allah'tır ve sonunda onun huzuruna varıp, hesaba duracağız.'

Bizim uygulamamız şunu göstermiştir: Bir kişi edebiyatçı ve tasavvuf âlimi ise *Mesnevî*'yi okutması için malzemesi yeterli değildir. Mutlaka şer'î dersleri bilen kişilerin, tasavvufta ve pek çok yan bilgiye âşina olanların, Dilbilim kanunlarını az çok tanıyanların bu işi yapması daha da bereketli olmaktadır. İhtifallerde de bu çok görülmüştür. Dinî ilimleri bilenlerin katıldıkları toplantılarda herkes Mevlânâ'yı İslâm dinine bağlı bir veli olarak görür, tebliğler ağır başlı olur, aşırı beyanlardan sakınılır. Mevlânâ dinler üstü âlemlere uçurulmaz. Çünkü, orada duruma itiraz edip, doğruyu anlatacak ilim mensupları bulunmaktadır.

Öğrenciler

İlk zamanlarda isim yazdırarak altmış kişi kadar talip derse geleceğini beyan etmiş, bir süre de devam etmiş iken, işin devamı mümkün olmamıştır. Konya üniversiteye sahip iken, teknik bilimler mensubu bir kişi dışında derse iltifat eden olmamıştır. Arap-Fars ve Urdu dilleri öğrencileri olmasına rağmen, bu doğu dilleri bölümlerinden derse katılım olmamıştır. İlâhiyat Fakültesi mensubu birkaç kişi dışında bu fakülteden de derse katılım bulunmamaktadır. İhtifal düzenleyenlerden, resmî zevâttan da derse katılım yoktur. En ciddi katılım, bir devlet memurundan ve bir kaç ev hanımından gelmiştir. Hat sanatına gönül vermiş birkaç öğrenci, *Mesnevî* derslerinin de en devamlı öğrencileri olmuştur. Bazan tahsilleri hakkında bilgi sahibi olmadığım, ev kadını kardeşlerimiz derslere katılmış, zaman zaman devam edememiş, yine de ara sıra derste görünmüşlerdir. Derslerin uzaması, katılımcılar için en büyük engel olsa gerektir.

Neler Kazandık?

Öğrencilerle konuşmadım. Ama ben kendi hesabıma derslerden büyük çapta fayda gördüm. Çünkü, fizik imkânsızlık bizi pek çok üzdü, sağlığımızdan olduk, işimizi doğrultan bir ilgiyi hep bekledik, hiç bulamadık. Ama yine de Allah razı olsun, bizi kapı dışarı eden olmadı.

Sabır öğrendik. Biraz pahalıya mâl olsa da. Toplumu, insanımızı ve özellikle de idareci ve söz sahibi zümreyi tanıma fırsatı bulduk. Ayrıca, insanların dine, kültüre, İslâmî kültüre, Mevlânâ'ya ve diğer bütün değerlere, propaganda gözü dışında bir gözle, bir gönülle bakmadıklarını öğrendik. Beş yılda, özellikle Aralık ayında, "Burada *Mesnevî* okutulurmuş? bu nemenem şeydir?" diyen bir meraklı çıkmadı. Ciddi işlerin taliplerinin az olduğunu öğrendik.

Mesnevî sayesinde, Mevlânâ'nın bir yönünü tanımış olduk. Meselâ bize, "Mevlânâ hoşgörüsü" sözü hiçbir anlam ifade etmez. Çünkü biz, *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın normal insan gibi yerine göre öfkelendiğini, doğruyu söylediğini, hatır gönül tanımadığını, tabiî ve fıtrî hallerini gördük. Dolayısıyla, böyle iddia sahiplerinin onu tanımadığını, belirli bir hizmet için onu öne sürdüğünü, onu kullanmağa çalıştığını gördük. Nakşî ve Ekberî an'aneye ve kültüre daha yakın olmamıza rağmen, Mevlânâ bizi sardı ve onun iyi tanınması halinde, Peygamberimizi daha içten tanıyabileceğimiz inancı bir kat daha kuvvetlendi. Ayrıca şu fikir bizde iyice canlandı: Ülkemizde İslâmî ilimlere hizmet edenlerin gönle, tasavvuf yoluyla ahlâkı düzeltme görevi yüklenenlerin de ilme muhtaç oldukları. Artık "Zahir Uleması" sözü birileri için söylenmesin. Artık tasavvuf mensubu olduğunu söyleyenler de, beşik kertme usulle değil de ehliyetle irşad makamına otursun ve ilmin kudsiyetini ön plânda tutsun. Çünkü, her iki kurumun da selefleri bu durumda idiler. Yani, gönül ve ruh dünyası olmayan İslâm âlimi yaşamamıştır bu ülkede. Herkesin, değişik anlamlarda bile olsa, bir rikkat dünyası olmuştur. İrşad postuna oturanlar da, Allah'tan korkmuşlardır ve "Bu yolun bu kadar temiz olduğunu bilsem, kirli ayaklarımla onu kirletmezdim" sözünü söylemişlerdir. Bu sözün sahibi olan fert, ilimde, ahlâkta, irşada salâhiyette o kadar üst düzeyde o kadar yüksek ehliyette ki, kemali ona bu sözü söyletti. Dolayısıyla, ilim amelle, amel ihlâsla, ihlâs ahlâkla olgunlaşsa da, sonuç yine rızâ-i Bâri ile gerçekleşecek, ilâhî cezbe işi sonuçlandıracaktır. Beş senemize mâl olsa da iyi bir iş olduğu kanaatindeyim. Edep dışı tavırlarımız için, önce Allah'tan, Rasulullah'tan, büyüklerden ve *Mesnevî* sahibinden özür beyan eder af dileriz.

Kesin İnançlılar, Eric Hoffer

(Çeviren: Erkıl Günur)
İm, İstanbul 1998 (7. Basım), 204 sayfa.
ISBN: 975-7270-02-4

Doğan KAPLAN

"Bütün söylediklerim karşılıklı bir sohbettir ve hiçbiri öğüt niteliğinde değildir. Bu kadar serbestçe konuşabiliyorsam bu, başkalarını kendime inandırmak zorunda görmediğim içindir." Montaigne

Kitle hareketlerinin oluşumuyla ilgili sayısız eserin kaleme alınmış olduğu izahtan varestedir. Ancak burada tanıtacağımız, Eric Hoffer'in orijinal ismi *The True Believer*, Türkçe'ye çevrilen ismiyle *Kesin İnançlılar*, türünün ender rastlanan örneklerindendir. Nitekim New York Times'ta kitap eleştirileri yazan Orville Prescott; bu kitabı özgün düşüncelerin açıklanması alanında Niccolo Machiavelli (1469-1527)'nin *Prens*'inden sonra yazılmış en cesur eser olarak tanıtmıştı.

Kitap, Amerika'ya göç etmiş Alman asıllı bir ailenin çocuğu olan Eric Hoffer (1902-1983)'in ilk eseridir ve 1951 yılında yayımlanmıştır. Yayınlandığında, bilim çevrelerinde egemen olan Freudyen eğilimleri sarsmış ve hayatının büyük bir kısmını liman yük işçisi olarak geçiren Hoffer'in özellikle Amerika'da meşhur olmasına neden olmuştur.

Hoffer'in amacı, ister dinî hareketler olsun, ister sosyal devrimler veya milliyetçi hareketler olsun, bütün kitle hareketlerinin ortak özelliklerini ortaya koymaya çalışmaktır. Bunu ortaya koyarken, *hayatını kutsal saydığı bir amaç için feda etmeye hazır olan kişi* olarak tanımladığı *Kesin İnançlı*'nın aktif dönemini ele almıştır. Kitle hareketlerinin birçok ortak özellikleri olduğunu iddia eden yazar, bu hareketleri bir bütün olarak görmekte, ancak aynı familya içerisinde hem yararlı hem de zararlı ve yıkıcı unsurların bulunabileceğini kabul etmektedir (Önsöz).

Dört bölümden oluşan kitabın ilk bölümü (1-23) "Kitle Hareketlerinin Çekici Yönleri" ana başlığını taşımakta ve "Değişiklik İsteği", "Başka Bir İnsan Olma İsteği" ve "Kitle Hareketleri Arasında Transfer" alt başlıklarını içermektedir.

Birinci bölümde yazar, kişilerin bir kitle hareketine katılmalarında, o hareketin kişilerin yaşam koşullarında meydana getireceği değişikliğin önemli bir güdüleyici olduğunu belirtmekte, XX. yüzyılda bu değişimi sağlayan hareketlerin devrimci ve milliyetçi karakterde olduklarını söylemektedir (1-5). İnsanlardaki değişiklik isteği onların gelecekle ilgili düşünceleriyle doğru orantılıdır. Buna göre gelecekten korkan kişiler, muhafazakâr bir tutum takınırlar ve sosyal düzenin değişmeden kalmasını arzularlar. Zenginlerin ve fakirlerin yollarının bu noktada kesişmesi onların geleceğe ilişkin korkularından kaynaklanmaktadır. Bu aynı za-

manda var olanı korumak isteyen muhafazakârla mevcudu değiştirmek isteyen radikal arasındaki temel farktır da (6-11).

Tüm kitle hareketleri taraftarlarını aynı tip insanlar arasından seçtiğine göre; pekâla bütün kitle hareketleri birbirinin yerini tutabilir. Bir dinî hareket bir sosyal devrime veya milliyetçi harekete dönüşebilir; bir sosyal devrim militan bir gençlik hareketine veya milliyetçi hareket bir sosyal devrime dönüşebilir (19).

Kitabın ikinci bölümünde (27-68), "İnanç Değiştirmeye Hazır Kişiler" ana başlığı altında "Yoksul Sınıf", "Topluma Uyamayanlar", "Aşırı Bencil", "İmkânların Çokluğu Karşısında İhtiraslı Olmak", "Azınlıklar", "Amaç Yokluğundan Kaynaklanan Bunalım", "Suçlular" konuları işlenmiştir.

Bir ulusun biçimlendirilmesinde etkili olanlar, o ulusun üst ve alt kesimlerini oluşturanlardır. Bu anlamda orta sınıf olarak nitelenebilecek iki uç arasındakilerin, toplumun şekillendirilmesinde pasif bir tutum içerisinde oldukları görülür. Yazarın ifadesiyle en iyi ve en kötülerin topluma biçim vermesinin daha hafif bir örneği konuşulan dil sorunudur. Bir ulusun saygıdeğer orta bölümü yazı dilini kullanır. Yeni kelimeler ise okumuşlardan ve argo yaratan aşağı bölümden gelir (27).

Yazarın, *inanç değiştirmeye hazır kişiler* olarak gördüğü ve kategorik olarak sınıfladığı kişileri belki de *Topluma Uyamayanlar* adı altında genel bir sınıflamada bulunabiliriz. Buna göre daha önce sahip olduklarını kaybeden *Yeni Yoksullar* ile bir tür kölelik olan serflikten kurtulmak için 18. yüzyıl Fransız köylülerinin Fransız Devrimi'nin çağrısına katılan köylülerin temsil ettiği *Özgür Yoksullar*, yaratıcı özelliklerini kaybettiği için kendine güveni kalmamış *Yaratıcı Yoksullar*, hepsi de bir kitle hareketine katılmaya potansiyel olarak hazır olan gruplardır (27-68).

Bugün Türk toplumunda da, bireysel olarak örneklerini çokça gördüğümüz, kadınların sosyal hareketlere katılmaya elverişli olmalarıyla ilgili yazarın şu ifadeleri çok mânidardır:

"Kadınlar için evlenmek, bir kitle hareketine katılmaya benzer imkânlar yaratır, yani onlara hayatta yeni bir amaç, yeni bir gelecek ve yeni bir isim (kimlik) verir. Evde kalmış kızlarla artık evlilikte bir neşe ve tatmin bulamayan kadınların can sıkıntısı, kısırlaşmış ve bozulmuş bir hayatın bunlara kendini hissettirmeye başlamasında doğar. Kutsal bir amaca sarılmak ve enerjilerini bu amacın başarısına adamak yoluyla, bu kişiler amaç ve anlam taşıyan yeni bir hayat bulurlar…" (64).

Bir kitle hareketinin temel karakteristiklerinden birisi de, harekete katılan bireylerin birlikte hareket etme ve nefsinden fedakârlıkta bulunma özelliklerini geliştirmek ve bunun sürdürülebilir bir özellik olmasını sağlamaktır. Kitle hareketlerinin aktif dönemlerini işlediğini söyleyen yazar kitabının 3. bölümünü (69-151), "Birlikte Hareket ve Nefsinden Fedakârlık" konusuna ayırmıştır. Bu bölümde yazar, fedakârlığı artıran etkenleri işlemektedir.

Bireydeki kolektif bir topluluğun üyesi olduğu bilinci yani aidiyet duygusu, doğum ve ölüm arasına sıkışmış bir hayattan kurtulmanın yegâne yoludur. Bu, bir dinin, ulusun, ırkın, siyasî partinin bilinçli bir üyesi olmak olarak tezahür edebilir.

Stalin'in gizli polisi önünde korkan ve silikleşen kişilerin, affedildikten sonra, Nazi orduları karşısında eşsiz kahramanlıklar gösterdikleri görülmüştür. Tezat teşkil eden bu davranışlarının nedeni, Stalin polisinin Alman ordularından daha zalim oluşu değil, Stalin'in polisi karşısında kendilerini sıradan bir Rus vatandaşı olarak gören bu kişilerin Almanlar karşısında kendilerini şanlı bir geçmişe ve şanlı bir geleceğe sahip büyük bir ırkın üyesi olarak görmeleridir (78).

Günümüzde marjinal sol fraksiyonların bağlılarına "öteki dünya" adına bir şey vaat etmedikleri halde, bağlılarının kendilerini canlı bomba olarak feda etmelerinin nedeni belki de, yazarın *Uydur-İnan Etkeni* dediği durumun devreye girmesidir. Yani gözünü kırpmadan ölümün karşısına çıkabilmek için, uydurulan ve inanılan soyut hakikat. Çünkü gerçek nefsimiz için, ne bu dünyada ne de öbür dünyada uğrunda ölmeye değecek bir şey vardır. Ne zaman ki biz kendimizi sahnede rol yapan bir aktör, (yani, gerçek olmayan kişi) gibi görürsek ancak o zaman ölüm, korkunçluğunu kaybeder ve bir uydur-inan hareketi olur (80).

Bir kitle hareketinin başarılı olması ve kolektif bilinci sağlaması için, *şimdiki zaman*ın kötülenmesi gerekmektedir. Ulaşılması gereken bir hedef bir ideal vardır ki, o kitle hareketi ortaya çıkmıştır. Öyleyse belirlenen hedefe ulaşabilmek için ân'ın yerilmesi şarttır (82-92).

Birlikte hareket etmeye yarayacak etkenlerden birisi de bir *öğreti*nin etrafında örgütlenmektir. Ancak inanılacak öğretinin etkili olabilmesi için, anlaşılmaz fakat inanılır olması gerekir. İnsanlar sadece anlamadıkları şeylerden kesinlikle emin olurlar. Anlaşılır bir öğreti güçten yoksundur. Bir şeyi anladığımız zaman o bize kendi içimizden doğmuş gibi gelir. Kendi özünü inkâr ve feda etmesi istenilen bir kişi elbetteki kendi içinden doğmuş bir şeyde ebedî kesinlik göremez (97).

Kitabın dördüncü ve son bölümünde (153-194) yazar, "Başlangıç ve Sonuç" adı altında önce bir kitle hareketinin meydana gelmesinde etkin rol oynayan *yazarlar, şairler ve konuşmacılar*dan oluşan *söz ustaları*na yer vermiştir. Söz ustaları bir hareketin başlangıcında yer alan, hareketin temelini oluşturan kişilerdir.

Söz ustalarının ve eleştirinin bulunmadığı yerlerde, iktidarlar ne kadar kötü ve başarısız olurlarsa olsunlar, kendi kendine çöküp gidinceye kadar yönetimde kalırlar. Bir yönetim de ne kadar erdemli ve başarılı olursa olsun, eğer söz ustası azınlığının desteğinin kazanmamışsa iktidardan düşebilir (155) .

Yazara göre söz ustası, bir kitle hareketinin doğması ve büyümesi için gerekli olan ortamı, şu davranışlarıyla hazırlar:

1. Mevcut inançları ve kuruluşları gözden düşürüp halkın bunlara olan bağlarını koparmak yoluyla.

2. İnançsız bir hayat yaşamak istemeyen kişilerde dolaylı olarak bir inanç susamışlığı yaratmak ve böylece bir inanç ortaya atıldığında, bu susamış kişilerin kalbinde güçlü bir taraftarlık etkisi yaratmak yoluyla.

3. Yeni inancın öğreti ve sloganlarını ortaya çıkartmak yoluyla.

4. İnançsız yaşayabilecek olgun kişilerin görüşlerini küçük düşürmek ve böylece yeni aşırılık ortaya çıktığı zaman, bu olgun kişileri karşı koyma gücünden yoksun bırakmak yoluyla (168-9).

Söz ustaları ortamı hazırladıktan sonra artık iş *aşırılar*a kalmıştır. Gerçek bir kitle hareketini ortaya çıkartabilecek asıl kişiler aşırılardır. Aşırı kişilerin olmadığı bir kitle hareketinde, söz ustalarının fikir savaşı vererek meydana getirdikleri hoşnutsuz hava, kolayca bastırılabilecek gayesiz ayaklanmalarla kendini tüketir (170-173).

Aşırı kişiler bir kitle hareketi için bu kadar önemlidirler, ancak aşırıların başı boş bırakıldığı bir kitle hareketi de, hareketi temelden bozacak hiziplere ayrılmaya teşnedir. İşte bu noktada o kitle hareketinin gereksinimi *ideal eylem adamları*dır. İdeal eylem adamları tecrübeleriyle, öncülüğünü söz ustalarının, gerçekleştirilmesini de aşırıların yaptığı bir kitle hareketini toparlama ve istikrara kavuşturma görevini üstlenirler (175-179).

Uyuşuk toplumların uyanmasında ve modernleşmesinde kitle hareketleri çoğu zaman önemli bir etken olmaktadır. Ancak iyi bir kitle hareketini kötü ve zararlı olanından ayıran, o hareketin aktif döneminin ne zaman bitmesi gerektiğini bilmesidir. Bunun en iyi örneğini Gandhi vermiştir. Aksi taktirde başlangıç itibariyle iyi de olsa, eğer bir kitle hareketi aktif dönemini zamanında bitirmezse şiddet ve zorbalığı da doğurur (180-194).

Eric Hoffer'in burada tanıttığımız bu kitabı, bizce kitle hareketlerinin anatomisini eşsiz bir şekilde sunmaktadır. Eser, her ne kadar kesin tonlu iddialardan da oluşsa, iddialarının kuramsal olarak sadece "açıklama"dan ibaret olduğu ve kitabın XX. yüzyılın ilk yarısında kaleme alındığı unutulmadan okunması gerekli bir yapıttır.

"1. İlâhiyat Fakülteleri İslâm Hukuku Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu" (14-15 Mayıs 2004, Çorum)

Yrd. Doç. Dr. Halit ÇALIŞ

İlahiyat Fakültelerinde her bir anabilim dalında hizmet veren öğretim elemanlarının kendi aralarında bir araya gelerek görüşüp tanışması, kaynaşması, fikir alışverişinde bulunması, kendi iç sorunlarını müzakere etmeleri, bilim dalını ilgilendiren bir takım ilmî-fikrî konuları tartışmaları amacıyla ihtisas toplantılarının düzenlenmesi, yaklaşık on yıllık bir geçmişe sahiptir. Hatta bu hususta bazı anabilim dallarında, bir gelenek oluşturma yolunda önemli mesafe kat edildiğini söylemek mümkündür. İşte bu çerçevede İlahiyat Fakülteleri İslam Hukuk Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı'nın ilki, oldukça geniş bir katılımla 14-15 Mayıs 2004 tarihlerinde Çorum'da gerçekleştirilmiştir.

Aslında İslam Hukuku Anabilim Dalı ihtisas toplantılarının başlangıç tarihi 1997'ye kadar uzanmaktadır. Bu tarihte S.Ü.İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde ve her fakülteden bir temsilcinin katılımıyla bir toplantı yapılmış, bir sonraki yıl için toplanma yeri (Kayseri) de belirlenmiş, ancak çeşitli sebeplerle bu girişim sürdürülememiştir. Nihayet 2003 yılı sonlarında Bursa-Mudanya'da gerçekleştirilen *"İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Sempozyumu"* vesilesiyle aynı fikir tekrar canlandırılmaya çalışılmış ve ilk toplantıya ev sahipliği yapmayı Çorum İlahiyat Fakültesi üstlenmiştir.

İki gün süren ve bütün İlâhiyat Fakülteleri İslâm Hukuku anabilim dalından asgarî bir öğretim elemanının –Konya gibi bazı fakültelerin tam kadro iştirak ettiği görülmüştür- katılımıyla (toplantıya tamamı İslâm hukuku anabilim dalından olmak üzere yaklaşık 70 öğretim elemanı katılmıştır) gerçekleştirilen koordinasyon toplantısı ve sempozyum, iştirakçilerin ortak kanaatiyle organizasyon itibariyle kusursuz bulunmuştur. Esasen bu nevi toplantılarda, ilgili anabilim dalında görev yapan öğretim elemanlarının bir araya gelmeleri, yeni yetişen genç nesil ile, anabilim dalına yıllarını hatta ömrünü vermiş hocaların buluşması, tanışıp kaynaşması, ihtisas toplantılarıyla hedeflenen temel amaç bakımından yeterli olmakla birlikte, bu hususun bir sempozyumla zenginleştirilerek ilmî-fikrî tartışma ortamının da oluşturulması gayet isabetli olmuştur. Ayrıca sempozyum gündeminin, biri anabilim dalıyla ilgili iç sorunlara, diğeri ise ilmî bir hususun tartışmaya açılması (bu çerçevede iki tebliğ sunulmuştur) şeklinde belirlenmesi de yerinde bir tercih olarak kaydedilmelidir.

Sempozyumda ikisi fıkıh usûlünün problemleri, birisi de İslam Hukuku derslerinin lisans ve lisans üstü düzeyde okutulmasıyla ilgili problemler ve bunların aşılma yollarıyla ilgili olmak üzere toplam üç tebliğ sunulmuştur.

1. *"İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve Kaynaklar Hiyerarşisi Üzerine Bazı Düşünceler"*, Doç. Dr. Ferhat KOCA, G. Ü. Çorum İlâhiyat Fakültesi.

Ferhat Koca, tebliğ başlığında geçen kavramlarla ilgili bazı ön bilgiler verdikten sonra, modern hukuk sistematiğinde kaynak kavramının içerdiği anlamlardan (yaratıcı kaynaklar, bilgi kaynakları, yürürlük kaynakları) hareketle İslâm hukukunda "delil" kavramının, "şer'î hükümlerin membaı" anlamıyla sınırlandırılmasının daha isabetli olacağını söylemektedir. Bu tercihin gerekçesini de, "usûl-i fıkıhtaki kaynaklar teorisinin bugünkü modern hukuk biliminin sistematiğine yaklaştırılması" olarak açıklamaktadır. Bu çerçevede Koca'nın ikinci teklifi ise, "şer'î hükümlere götüren rehber" anlamıyla kaynaklar teorisi içinde yer alan bazı delillerin (kıyâs, istihsân, ıstıslâh, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerîa, istishâb), kaynaklar içerisinden çıkarılarak, istinbât metotları veya istidlâl yolları gibi bir başlık altında toplanmasıdır. Kaynaklar hiyerarşisini de, klasik anlayış doğrultusunda farklı açılardan tasnif ederek özetleyen Koca, daha sonra kendisi İslâm hukukunun kaynaklarını, Kur'an-ı Kerim, Sünnet, konulmuş hukukî metinler (kanun ve kanunnâmeler), örf ve âdet, ilmî ictihâd ve doktrinler şeklinde sıralamaktadır.

Kaynaklar hiyerarşisinde başta yer alan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in içerdiği hukukî hüküm veya normların, tarihsel ve evrensel olmak üzere iki kategoride ele alınması gerektiği, tebliğde ön plana çıkarılan ana husus olmuştur. Bu ayırımın zaruretine işaret eden Koca, Kur'an'ın evrensel ve tarihsel olan hükümlerinin belirlenmesinde ölçüt olarak, İslâm dininin temel amaçları (makâsıd-ı şerî'a) ile mukabeleyi önermektedir. Bu amaçlarla örtüşen cüz'î hükümler evrensel, böyle olmayanlar ise, Kur'an'ın ilk muhataplarının şart, imkân ve ihtiyaçlarıyla sınırlı tarihsel bir hüküm kabul edilecektir. Koca'ya göre Sünnet ise, milâdî yedinci yüzyılın sosyal, siyasal, kültürel, coğrafî, antropolojik… şart ve imkânları içerisinde, Kur'an'ın mümkün, mevcut ve makâsıd-ı şâri'e en uygun düşen yorum ve uygulamasıdır.

Acaba makâsıd-ı şâri kim tarafında ve nasıl tespit edilecektir? Bunun genel ve objektif bir ölçütü var mıdır? Kur'an'ın genelinde ve umumiyetle normatif düzenleme getiren âyetlerden sonra yer alan, "bunlar Allah'ın belirlediği ölçülerdir; bu ölçülerin dışına çıkmayın" türü ifadeler nasıl anlaşılacaktır? Evrensel olduğu düşünülen adalet, kolaylık, tedriç, iyi niyet gibi ilkelerden hareketle, bireylerin birbirleriyle, toplum ve devletle ve en önemlisi Allah'la ilişkilerini şekillendirmesi hususunda bütüncül bir sistem oluşturmak mümkün müdür? Ferhat Koca'nın tebliğinde ifade edilen görüşler bağlamında bunlar ve daha sıralanabilecek bir dizi soru cevap beklemektedir.

2. *"İslâm Hukuk Usûlünde Anlam ve Yorum Metotları",* Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN, E. Ü. İlâhiyat Fakültesi.

Amacını, anlama ve yorum metotları konusunda bilgi vermekten çok, bu çerçevede bazı tespitlerde bulunmak ve kimi hususları tartışmaya açmak olarak ifade eden Apaydın, fıkıh usûlünün amacı, fonksiyonu ve imkanları hususunda önemli tespitlerde bulunmuştur. Buna göre fıkıh usûlünün bir bilim olarak

ortaya çıkışı, nasları ilkten ve yeniden anlama biçiminde değil, sünnet tarafından ortaya konulan mevcut anlamın tespit, muhafaza ve yorumlanması niteliğinde olmuştur. Bu noktada anlam ile yorum farkına dikkat etmek gerekmektedir. Anlam, Hz. Peygamber (s.a.) tarafından ortaya konulmuş ve tamamlanmıştır. Bu noktada sünnet, doğru anlamın koruyucusu ve taşıyıcısıdır (es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kitâb); bize düşen ise, bu anlamı tespit, temellendirme ve yorumlamadan ibarettir. Bunun için de, klâsik fıkıh usûlünün imkânları tüketilmeden -ki tüketilmemiştir- yeni yöntem arayışları anlamsızdır.

Bundan sonra anlamanın, Hz. Peygamber'le sınırlı olup olmadığı, onun anlamasının mahiyeti ve ne tür bir anlama süreci sonunda beyanda bulunduğu, anlam-yorum gerilimi, ya da ideal-reel hüküm çelişmesi ihtimali gibi konuları tartışma gündemine taşıyan Apaydın'ın tebliği ile ilgili olarak zihinlerde cevabı beklenen/aranan soruların başında kanaatimizce şu husus yer almaktadır. Anlam ve yorum farkı nasıl ortaya konulacaktır? Diğer bir ifadeyle anlamın bittiği, yorumun başladığı noktayı belirlemeye yarayacak genel bir ölçüt var mıdır? Varsa nedir?

Aslında genel anlamda İslamî ilimlerde yöntem arayışları hususunda, bu arayışların sağlam bir zemine oturabilmesi için başka soruların da sorulması gerekmektedir. Acaba sorun, mevcut anlamın yanlışlığı ya da yetersizliği midir, yoksa klâsik usûl ilkelerinin gereği gibi işletilerek nasla vakıanın bir noktada buluşturulamaması mıdır? Yöntem arayışlarında uygulama zaafının tesiri var mıdır, varsa hangi orandadır? Buna bağlı olarak sorunun önemli bir yönünü birey ve toplum hayatında dinin taleplerinin uygulanmasında görülen bir takım zaaflar teşkil ediyorsa, yeni anlam ve yöntem arayışları; vakıayı meşrulaştırma (tebrîru'l-vâkı'), modern değerlerle uyuşmadığı düşünülen bir takım yüklerden (!), ağırlıklardan (!) kurtulma çabasından ibaret kalmayacak mıdır? Diğer taraftan mevcut anlam yanlış ya da yetersiz ve yeni bir inşa ve yönteme ihtiyaç varsa, bu yeni faaliyetin doğruluğunun/sıhhatinin test edileceği ölçüt ya da ölçütler nelerdir?

Kanaatimiz odur ki, anlam ve yöntem etrafında yoğunlaşan tartışma ve arayışların sağlam bir zemine oturması ve sağlıklı bir ilmî-fikrî tartışmanın yapılabilmesi için, öncelikle bu ve benzeri sorulara makul cevaplar verilmek durumundadır.

3. *"İslâm Hukuku Dersinin Lisans ve Lisansüstü Düzeyde Eğitim-Öğretim Problemleri ve Bunların Aşılması Yöntemleri",* Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi.

Akyüz'ün, kişisel tecrübeleri, müşahedeleri ve öğrencilerle yaptığı özel görüşmelerden hareketle oldukça güzel bir sistematikle sunduğu tespit ve öneriler son derece önemliydi. Aslında bu tespit ve öneriler, sırf İslâm Hukuku dersleriyle, hatta İlâhiyat Fakülteleriyle sınırlı olmayıp topyekûn Türk eğitim sistemini ilgilendiren tespit ve önerilerdir.

Problemlerin ve aşılma yöntemlerinin, lisans ve lisans üstü düzeyde ele alındığı tebliğde, İlâhiyat Fakültelerinde Yeni Lisans ve İlköğretim Din Kültürü ve

Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümünde okutulan zorunlu ve seçmeli derslerin, kredi saatleriyle birlikte sunulduğu tebliğde, mevcut krediyle ve sıkıştırılmış müfredatla İslâm Hukuku derslerinin ancak yüzeysel bir öğretiminin yapılabilmesinin mümkün olduğu tespiti lisans düzeyinde dikkat çekilen ilk husus olmuştur. Onun için kredi saatlerinin mutlaka arttırılması gerekmektedir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümünde seçmeli ders olarak okutulan ve lise düzeyindeki bir ders çağrışımı uyandıran Vatandaşlık Bilgisi dersinin, ya tamamen kaldırılması ya da bu dersle amaçlanan hedefe uygun bir isim ve yöntem belirlenmesi talebi de, tebliğde altı çizilmesi gereken tespitlerdendir.

Her konu; hoca, öğrenci, yöntem ve malzeme dörtlüsünün mükemmel uyumuyla başarılı olabilir tespitinden hareketle şu hususların dile getirildiği görülmektedir:

1. Hocalarla ilgili sorunlar: Ezberci bir anlayışa sahip olmaları, dersi öğretme yerine kendini gösterme kaygısının öne çıkması, özellikle güncel konularda netleşmeyen fikirlere sahip olmaları ve bunun öğrencide uyandırdığı olumsuz izlenim, yeni kitapları izlememe ve okumama, tartışmaya kapalılık, öğrencide okuma aşkı uyandıramama, ders dışı ilişkilerin azlığı.

2. Öğrencilerle ilgili sorunlar: Derse hazırlıksız gelmeleri, katılım azlığı ve isteksizlik.

3. Derslerin işlenişi ile ilgili sorunlar: Hocalarla ilgili sorunlar olarak dile getirilen hususların, dersin işlenişi konusunda da geçerli olduğu görülmektedir.

4. Ders kitaplarıyla ilgili sorunlar: Temel başvuru kaynaklarının azlığı ve yetersizliği, hocaların her ders için kendi kaleme aldığı tek bir kitabı kullanması, konuların işlenişinin sıkıcı olduğu, dil yönünden eskimiş tek tip kitap seçimi, kısa yorumlu bibliyografya kitaplarının yokluğu.

Lisansüstü düzeydeki sorunlar ve aşılma yolları hususunda ise, hocalar için ders icat edilmesi, ders ve hoca seçme imkânsızlığı, her hocaya ders verme ve Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün formaliteci yaklaşımı dolayısıyla kredi saatlerinin fazlalaşması gibi sorunlar dile getirilmiştir. Bunun yanında lisans düzeyindeki sorunlar vesilesiyle işaret edilen, hocalar, öğrenciler, derslerin işlenişi ve ders kitaplarıyla ilgili sorunların, lisansüstü düzeyde de büyük oranda geçerli olduğu görülmektedir.

"İyi yetişmiş ve değerli öğrenciler, hocalarını da yüceltirler" vurgusuyla nihayete eren Vecdi Akyüz'ün tebliği, herkesin kendisine hitap eden bir yön bulabileceği tespit ve önerilerle dolu idi.

Uzun soluklu bir yolculuğun başlangıcı olmasını temenni ettiğimiz *"1. İlâhiyat Fakülteleri İslâm Hukuk Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu"* vesilesiyle, bundan sonraki toplantılarda dikkate alınacağı ümidiyle bazı kanaatlerimi serdetmek isterim.

1. Bu toplantılar her yıl mutlaka düzenlenmelidir.

2. Toplantı gündemi, bir iç meseleler, diğeri ise ilmî-fikrî bir konunun görüşülmesi olmak üzere iki konudan oluşmalıdır.
3. İlmî konuların müzakeresi çerçevesinde bir yıl usûl, bir yıl furû' konuları ele alınmalıdır.
4. Sunulacak tebliğler önceden bütün fakültelerin anabilim dalı başkanlıklarına gönderilmelidir.
5. Katılım hususunda sınırlama getirilmemelidir.

Selçuk Üniversitesi Etkinlikleri Kutlu Doğum Haftası Paneli

Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri çerçevesinde 5 Nisan 2004 tarihinde İlahiyat Fakültesi Spor Tesislerinde çok sayıda davetlinin katıldığı "Hazreti Peygamberden Günümüze Mesajlar" konulu bir panel düzenlenmiştir. Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK başkanlığında yürütülen oturumda Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, Doç Dr. Cem ZORLU ile Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim BAHADIR konuşmacı olarak yer almıştır.

Oturum başkanı ÖZBEK, Hz. Peygamberin bedevi, başka bir ifade ile köylülük düşüncesine sahip bir toplumda tebliğe başladığı ile ilgili bilgiler vererek bu tür bir toplum yapısının temel özelliklerini şu ana başlıklar altında sıralamıştır:

Söylenenden ziyade söyleyene itibar edilir,

1. Otorite olarak kabul edilen şahsiyetlerin düşünce ve uygulamaları sorgulanmaz,
2. Güçlü daima haklıdır,
3. Bu tür toplumlar "öteki" yaratarak varlıklarını sürdürürler,
4. İnsanları ırk, bölge ve içinde yaşadıkları sosyo-kültürel yapıya bakarak değerlendirirler.

Söz konusu ana başlıkları tarihten örneklerin desteğinde açan Özbek, cümlelerini Hz. Peygamberin bedevi değerlerin yerine tevhit inancının bir yansıması olarak hak ve adaleti yerleştirdiğine dair değerlendirmesiyle bağlamıştır.

Birinci panelist olarak GÜLER, "Hz. Peygamber'in Mesajlarında Denge" konulu konuşmasında, Peygamberin denge olgusuna yüklediği anlam üzerinde durmuştur. İslâm'ın bir denge dini olduğunu özellikle vurgulayan Güler, dengeyi "fert ve toplumların davranış tarzı olarak ifrat ve tefrit gibi iki aşırı uçtan uzak durarak orta yol takip etmeleri" şeklinde tanımladıktan sonra, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinde dengeli ve istikrarlı bir kişiliğin oluşmasına yönelik öğüt ve uyarılara dikkat çekmiştir. İslâm ahlâk sisteminin merkezinde denge unsurunun hayati bir öneme sahip olduğunu; bilgi eksikliği ve sağlıksız din anlayışının, aşırılık ve taşkınlığa yol açtığını ifade eden Güler, suizan, itham, baskı, sertlik ve kabalığı dengesizliğin, yani ifrat veya tefritin dışa vuran önemli tezahürleri olarak tanımlamıştır. Güler, konuşmasında hadislerden seçtiği örnekler yanında, özellikle ilk dönem İslâm âlimlerinin tecrübe ve uygulamalarından kesitler sunarak önemli tespitlerde bulunmuştur.

İkinci panelist olarak BAHADIR, konuşmasında Hz. Peygamberin model kişiliğini, yaşadığı sosyal çevre içinde ortaya koyduğu örnek tutum ve davranışlar çerçevesinde ele alarak maddeler halinde açıklamalarda bulunmuştur.

Hz. Peygamberin kişilik özelliklerini,

- güçlü ve sağlam bir inanç,
- örnek şahsiyet nitelikleri ile
- güzel ahlak ana başlıkları altında;

güzel ahlak niteliğini ise, doğruluk, güvenirlilik, affedicilik, sabır, yumuşak huyluluk, alçak gönüllülük, temizlik ve giyim-kuşamda titizlik alt başlıkları altında ayet ve fiili sünnetten örnekler vererek açıklamalar getirmiştir.

Oturumun son panelisti olan ZORLU, konuşmasında Hz. Peygamberin liderliği ile ilgili olarak yöneticilik açısından, bir devlet adamında bulunması gereken bütün özellikleri taşıdığını, devlet işlerinde adaletle hareketettiğini, kanunlar karşısında bütün insanlara eşit davrandığını, en yakın dostlarına bile bu konuda müsamaha göstermediğini, adaleti sağlamak için son derece dikkatli olduğunu dile getirmiştir. Zorlu, herhangi bir konuda karar vermeden önce yeterli donanıma sahip olmasına ve her durumda Allah tarafından rehberlik edilmesine rağmen istişareyi ihmal etmemesini, Hz. Peygamberin en belirgin yaklaşımları arasında takdim etmiştir. Zorlu konuşmasını, "Hz. Peygamberin devlet yönetim anlayışı çerçevesinde sahip olduğu özelliklerinden bir diğeri de, bugün revaçta olan "işe adam değil adama iş" düşüncesinin tam tersine hareket ederek, görevleri ve işleri ehil kişilere tevdi etmesidir." sözleriyle tamamlamıştır.

Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu 27-28 Mayıs 2004 Nusaybin

Dr. Ahmet TAŞĞIN

Nusaybin'de Nusaybin Kaymakamlığı tarafından gerçekleştirilen sempozyum, hem sunulan bildiriler hem de organizasyonun kusursuzluğu nedeniyle göz doldurdu. Katılımcıların bir gün önceden ulaştığı ve bir gün sonradan ayrıldığı sempozyum organizasyonu içerisinde iki gün boyunca sunumlar, akşamları halk müziği dinletisi dışında önce Nusaybin şehir gezisi, iki gün sonunda da Suriye'de Kamışlı şehri gezisi düzenlenmiştir.

Sempozyum düzenleme kurulu yapmış olduğu organizasyonla Nusaybin'in tarihi kültürel yerleri ve mutfağının tanıtımı hususuna ziyadesiyle dikkat ettiğini ve programı da bu amaca matuf hazırladığını yapmış oldukları faaliyetleriyle göstermişlerdir.

Sempozyumun katılımcı sayısı ilçe ölçeğiyle düşünüldüğünde oldukça yüksekti. Yurt içinden olmak üzere muhtelif üniversite ve çeşitli kuruluşlardan kırk bilim adamı, araştırmacı katılmış ve katkı sağlamıştır.

Sempozyuma katılan katılımcıların, bir kısmı Nusaybin'i ilk defa görmüşlerdir. Özellikle Nusaybin üzerine araştırma yapan akademisyenlerin Nusaybin'de bulunmak ve çevreyi gezip görmek, ayrıca Nusaybin üzerine araştırma yapan bilim adamlarıyla tanışma fırsatını yakalamış olmanın heyecanı vardı. Doğrusu bu heyecan bütün sempozyum boyunca kesintisiz devam etti. Çünkü Anadolu'nun ücra bir yerinde bir ilçede düzenlenen sempozyumunun verimliliği dikkat çekecek düzeydeydi ve beklentilerinin üzerindeydi. Bu bakımdan da katılımcılar azami derecedeki memnuniyetleriyle ayrıldılar.

Sempozyum Halk Eğitimi kültür binasında iki gün tek salonda on oturumla gerçekleştirilmiştir.

Sempozyum sunumlarının yapıldığı oturumların hazırlanışında Nusaybin tarihinin ilk çağlardan günümüze şeklinde tarihi sıraya dikkat edilmiş. Bu nedenle de tarihi dönemleri konu alan bildirilerin sunumlarının bitiminden itibaren sosyal, kültürel ve dini yapısını konu alan sunumların yapıldığı bildirilere geçilmiştir.

İlk oturumdan itibaren ilk çağ tarihine ilişkin bildiriler sunulmuştur. Anadolu-Mezopotamya tarihi açısından Nusaybin son derece önemli bir şehirdir özellikle Nusaybin yakınlarındaki Girnevas tepesinde yapılan kazılarla bu döneme ilişkin önemli bulgular elde edilmiş ve kıymetli eserler çıkarılmıştır. Yapılan kazılar Nusaybin ve çevresi tarihine önemli katkı sağlamış ve bu döneme ilişkin karanlık

kalan noktaları aydınlatmıştır. Bu sunumları ise, 1990 yıllara kadar kazı yapan ekip ve bu ekibin başında Prof. Dr. Hayat Erkanal yapmıştır. Prof. Dr. Hayat Erkanal açısından bu kazıların önemi çok büyüktü çünkü bu tarihlerde yaptığı çalışmaların birisinde kazı alanı yakınındaki arabalarına bomba konulmuş, kendisi ve öğrencileri yaralanmış hatta bir öğrencisi kollarında vefat etmiştir.

Bir sonraki oturum İslam fetihleriyle başlayan döneme ilişkin bildirilerden oluşmuştur. Bu oturumdaki bildiler, Peygamber, dört halife, Emevi, Abbasi dönemlerini kapsamaktadır. Daha sonra Türkmen hakimiyeti ve Türk Devletleri dönemini içine alan bildirilerle devam edilmiş bu süreç Osmanlı ve Cumhuriyet ile tamamlanmıştır.

Önemli başlıklardan ve oturumu oluşturan konulardan birisi de şüphesiz Nusaybin Akademisi olmuştur. Nusaybin Akademisinin tarihi, programı, hocaları, faaliyetleri özellikleri çeviriler ki Yunanca eserlerin Süryanice ve Arapça'ya aktarılması ile bunun İslam dünyasında düşünce tarihindeki etkilerini konu almıştır.

Bundan sonraki oturumlar Nusaybin'de dini-sosyal grupları içine almaktadır, Süryaniler ve Yezidiler konulu bir çok bildiri sunulmuştur. Biliriler, bu topluluklar açısından da Nusaybin'in önemi üzerinde durularak, Nusaybinli olan meşhur simaları, eserleri ve mimarisine değinilmiştir.

Nusaybin'deki Girnevas tepesi aynı zamanda cinlerin bulunduğu tepe olarak literatüre geçmiştir. Özellikle Müslümanlar için Cin suresinde anlatılan cinlerin buradan geldiklerine dair kimi rivayetlerin değerlendirildiği, Selmanı Farisi'nin Makamı, Oniki İmamların torunlarından Zeynelabidin'in kabri ve bunun Anadolu Alevileri üzerindeki etkileri gibi konulara yer veren sunumlar da olmuştur.

Bunların dışında Nusaybin el sanatları ve kültürel varlıkları üzerine yapılan sunumlar Nusaybin bibliyografyasıyla tamamlanmıştır.

Nusaybin'de düzenlenen sempozyumda sunulan bildirilerin en kısa zamanda kitaplaştırılacağı belirtildi, dileriz kitaplaştırılır da Nusaybin hakkında araştırmacı ve akademisyenler tarafından sunulan bilgiler bir başvuru kaynağı haline gelir.

Sempozyum Nusaybin Kaymakamı Ömer Ulu'nun göstermiş olduğu yakınlık ve gayretlerle gerçekleştirilmiştir. Ömer Ulu, hem açılışta hem de kapanışta birer konuşma yaparak sempozyumun yapılma gerekçeleri üzerinde durmuş, sempozyuma katılarak katkı sağlayan bilim adamlarına ayrı ayrı teşekkür etmiştir.

2004 Yılı Kutlu Doğum Haftası Etkinlikleri

"Hz.Peygamber'den Günümüze Mesajlar"

Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL

Kutlu Doğum Haftası Etkinlikleri kapsamında S.Ü.İlâhiyat Fakültesi tarafından 04.05.2004 Salı günü saat 14.00'de Süleyman Demirel Kültür Merkezi Malazgirt Salonu'nda "Hz.Peygamber'den Günümüze Mesajlar" konulu bir panel düzenlendi.

İslâm Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanı Prof.Dr.Mehmet Ali Kapar'ın oturum başkanlığını yaptığı panele, İslâm Tarihi Anabiilm Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr.Ahmet Turan Yüksel, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd.Doç.Dr.Mahmut Yeşil ve İslâm Hukuku Anabilm Dalı Öğretim Üyesi Yrd.Doç.Dr.Halit Çalış katıldı.

Prof.Dr.Mehmet Ali Kapar, "Hz.Peygamber'in Çevresine Sunduğu Mesajlar" konulu tebliğinde şu noktalara dikkat çekmiştir:

Hz. Peygamber 23 yıllık da'vet hayatı boyunca inzal buyurulan ayetlerle insanları İslam'a davet etmiş, onları içinde bulundukları dalaletten ve yanlışlıktan hidayete ve doğruluğa yöneltmiştir. O Ahzab suresinin 21. ayetinde bildirildiği gibi Üsve-i Haseni= En Güzel Örnek olarak Beşer ve Peygamber sıfatıyla insanlara örnek olmuştur. O Peygamber olarak İslam'ı tebliğ etmiş ve hayatı boyunca getirdiği prensiplere muhalif bir davranış içinde olmamıştır.Hz. Peygamber bir beşer olarak aile hayatında eşlerine karşı iyi bir koca, çoccuklarına karşı iyi bir baba ve çevresindeki ashabına karşı da müşfik bir bir dost ve adil bir lider örneği vermiştir. Eş, çocuk ve ashabıyla olmaktan ve onların hizmetini görmekten mutluluk duyan Hz. Peygamber, onların yokluğundan ve sıkıntı içinde olmalarından rahatsızlık duymuştur. O, çevresindeki insanlara inancıyla ibadetiyle ve davranışlarıyla hayatı boyunca örnek olmaya devam etmiştir. O, aile hayatındaki sadeliği, davet hayatındaki azim ve gayreti, yapılan kötülüklere sabrı ile ashabına örnek olmuş, insanlar arasında birlik ve beraberliğin temini için bütün gayretiyle çalmışmıştır. Rasulüllah'ın başarısının temelinde O'nun Allah'a güvenmesi ile ailesinin ve ashabının O'na olan güven ve desteği yatmaktadır.

"Hz.Peygamber'in Çevresiyle İlişkileri" başlıklı bir tebliğ sunan Prof.Dr.Ahmet Turan Yüksel, bu başlık altında Hz.Peygamber'in özellikle gençlerle ilişkisi üzerinde durmuş ve şu noktalara temas etmiştir:

Hz.Peygamber, toplumun her kesimiyle ve bu arada gençlerle de yakın temas halinde olmuştur. Hatta ilk müslümanlar incelendiğinde birkaçının elli yaş civarında, birkaçının otuzbeş yaşın üzerinde, geri kalan çoğunluğun ise otuz yaşın altında olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim müslüman oldukları zaman Hz.Ali on,

Zübeyr b. Avvam on altı, Sa'd b. Ebî Vakkas on yedi ve Mus'ab b. Umeyr de yirmi yaşlarında idi.

Hz.Peygamber gerek Mekke ve gerekse de Medine döneminde, genç sahabilerden kabiliyetleri doğrultusunda değişik kademelerde yararlanmıştır. Hicret esnasında yirmi iki yaşında olan Hz.Ali, konutanlığını yaptığı Hayber Fethi'nde yirmi sekiz yaşında başarılı bir komutan olarak görev üstlenmiştir. I.Akabe Beyati'ni takiben Medine'ye öğretmen ve tebliğci olarak görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr, yirmi beş yaşında idi. Onun çabaları Hicret öncesinde Medine'de İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynadı. Hz.Peygamber vefat ettiğinde daha yirmi bir yaşında olan ve vahiy katipleri arasında yer alan Zeyd b. Sâbit, Hz.Peygamber'in teşvikiyle İbranice ve Süryanice'yi öğrenmiştir. Hz.Peygamaber'in gönderdiği davet mektuplarının çoğu onun kaleminde çıktığı gibi, Hz.Ebûbekir döneminde Kur'ân-ı Kerîm'in mushaf haline getirilmesi gibi önemli bir görevi de icra etmiştir. Bunların yanısıra Yemen'e hakim ve öğretmen olarak gönderilen Muaz b. Cebel, bu esnada yirmi altı-yirmi yedi yaşlarında; Suriye tarafina ve Bizans üzerine gönderilen ordunun komutasına getirildiğinde de Üsâme b. Zeyd, on sekiz yaşlarında idi.

Kısacası, Hz.Peygamber, gençleri istismar etmeden bilgi ve becerilerine göre değişik kademelerde istihdam etmiştir. Ayrıca onları Allah'a kul olarak bir gençlik yaşamaları konusunda teşvik ederken, kötü alışkanlıklardan sakındırarak beden ve ruh sağlıklarını korumalarını sağlamaya çalışmıştır.

Diğer taraftan Yrd.Doç.Dr.Mahmut Yeşil, "Hz.Peygamber'in Örnek Ahlakından Kesitler" başlığını taşıyan tebliğinde, Hz.Peygamber'in temiz bir fitratla yaratılmış olduğuna ve sade ve kötülüklerden uzak bir hayat yaşadığına; zira onun ahlakının temelinin Kur'ân-ı Kerîm olduğuna işaretle ("Sen büyük bir ahlâk üzeresin" (Kalem sûresi, 6.ayet) şu noktaların altını çizmiştir:

Cenâb-ı Hak, son peygamber olarak gönderdiği Hz.Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm'i indirmiş, bu kitabı insanlara tebliğ görevinin yanında, onu açıklama vazifesini de vermiştir. Bunu yerine getiren Hz.Peygmaber, tebliğ edip açıkladığı mukaddes kitabı hayatında yaşayarak da bütün insanlığa örnek bir hayat bırakmıştır.

Hz.Peygamber doğru, dürüst, güvenilir bir şahsiyet olarak yaşamış; sevg,, şefkat, merhamet ve afvediciliği ile, cömert, misafirperver ve fedakar tavırlarıyla herkese örnek olmuş; samimi, mütevazi, edepli, nazik, mutedil bir hayat tarzını tavsiye etmiş; azimli, sabırlı, cesur ve her zaman adaletli bir yaşayışı bize miras bırakmıştır.

Bu noktada, Hz.Peygamber'i tanımaya, mesajının özünü kavramaya çalışmak, sadece ibadetlerimizde değil, hayatımızın tüm safhalarında örnek edinmek için çaba sarfetmek, birer inanan olarak bize düşen sorumluluklardan bir tanesidir.

Panelin son konuşmacısı Yrd.Doç.Dr.Halit Çalış, "Bireysel ve Toplumsal Yanlışlıklar Karşısında Hz.Peygamber'den Ölçüler" başlığı altında sunduğu tebliğinde şu noktalara işaret etmiştir:

Kur'an ve sünnet bir bütün olarak gözden geçirildiğinde, hiçbir zaman bireyin toplumdan bağımsız düşünülmediği görülür. Bunun böyle olması da tabiidir; zira bireyi ihmal ederek toplumsal huzuru sağlamak, toplumu dikkate almadan bireyi mutlu etmek mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, ilk bakışta ferdî gibi görülen hatta tamamen birey ile Allah arasında bir ilişki olarak değerlendirilen hususların, mutlaka toplumu da ilgilendiren bir boyutu söz konusudur.

Hz. Peygamber toplumsal bir hayat yaşamış ve çevresinde olup bitenlere asla kayıtsız kalmamıştır. Bu çerçevede zulüm ve haksızlığın önlenebilmesi, her düzeyde adaletin ikame edilebilmesi için gerektiğinde erdemliler hareketlerine destek vermekten de geri durmamıştır. Her söz ve davranış karşısında mutlaka alınması gereken bir tavır bulunmaktadır. Bu çerçevede hayra destek olmak bir görev olduğu gibi, kötülükler karşısında suskun kalmamak, zaman ve şartlara uygun aktif bir tavır geliştirmek de bir görevdir. Bu noktada önemli olan, hangi konumda ne tür bir tepki gösterilmesi gerektiğinin iyi belirlenmesidir.

Hz. Peygamber arkadaşlarına, kişiyi erdemli kılan, ona toplum ve Allah katında itibar sağlayan yegane unsurun, bizzat kendi yapıp ettikleri olduğunu öğretmiştir. Zira bunlar, kişinin bizzat kendi kazancıdır. Aykırı tutumlar karşısında Allah Rasûlü'nün tepkisi sert olmuş, salt soy bağı sebebiyle bir müslümanın aşağılanmasına asla izin vermemiştir.

Doğru yapmak yeterli değildir; aynı zamanda doğru anlaşılmayı sağlayacak alt yapının hazırlanması ve gerekli hassasiyetin gösterilmesi de gerekir. Bu bağlamda bireysel ve örgütlü hareketlerde ithamı bertaraf edecek açıklık/şeffaflık temel bir ilkedir.

O'nun (s.a.), bireysel ve toplumsal yanlışlıklar karşısında bir mü'minin yerine getirmesi gereken görev ve bunun ihmal edilmesi halinde karşılaşılacak olumsuzluklar konusundaki şu buyruğu asla unutulmamalıdır: "Allah'a yeminle söylüyorum ki, ya iyiliği emreder kötülükten nehyeder; zalimin zulmüne engel olur ve onu hak yola getirirsiniz; ya da dua edersiniz de sonra dualarınız kabul edilmez."

"Tarih, Hukuk ve Sosyal Açıdan Vakıf Medeniyetimiz" Paneli

Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL

Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü XXI. Vakıf Haftası Etkinlikleri (10-16 Mayıs 2004) kapsamında Kombassan Vakfı tarafından 12.05.2004 Çarşamba günü saat 14:00'de S.Ü.İlâhiyat Fakültesi Konferans Salonu'nda "Tarih, Hukuk ve Sosyal Açıdan Vakıf Medeniyetimiz" konulu bir panel düzenlendi.

Fakültemiz Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanı ve aynı zamanda Kombassan Vakfı Başkanı Prof. Dr. Mehmet Bayyiğit'in oturum başkanlığını yaptığı panele, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr.Ahmet Turan Yüksel ve İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof.Dr.Saffet Köse katıldı.

Prof.Dr.Mehmet Bayyiğit, sosyal açıdan vakıfların tarihteki ve çağdaş toplumlardaki işlevini ele aldığı "Sosyal Açıdan Vakıf" konulu tebliğinde sosyal politikalarımızın manevi temellere ihtiyacı olduğunu, bunun da nispeten vakıflara, tarihteki işlevine uygun ruh ve şahsiyet kazandırılması ve vakfın temelini oluşturan iyilik ve hayır temayüllerinin canlandırılması ile sağlanabileceğini belirttikten sonra şu noktalara temas etmiştir:

Bütün kurumlar değişen zaman ve şartlar içinde, yeni duruma uygun olarak adaptasyon sürecinden geçmek zorundadır, yoksa işlevlerini kaybeder, varlıklarını sürdüremezler. Diğer kurumlar gibi, vakıflar da bu süreçten geçerek, bazı yapısal değişikliklere uğrarsa ayakta kalabilirler. Vakıfların kuruluşundan bu yana geçen yüzyıllar, toplumların içine girdiği sanayileşme, şehirleşme, modernleşme hareketlerinin yol açtığı, daha önceki zamanlarla kıyaslanması mümkün olmayan değişme ve gelişmeler dikkate alındığında, bu kurumun ne kadar büyük yapısal değişiklikler ve adaptasyonlar geçirmesi gerektiği daha iyi anlaşılacaktır. Ancak böylelikle vakıflar, tarihteki rolüne uygun aynı ruh ve manayı da kaybetmeden yeniden yapılanmalarıyla çağdaş topluma ve sorunlarına hizmetler sunan kurumlar haline gelebileceklerdir.

Prof.Dr.Saffet Köse, "İslâm Hukuku Açısından Vakıf" başlıklı tebliğinde şu konulara dikkat çekmiştir:

Vakıf Kur'ân ve Sünnet'in infak emrinin özellikle de "*Sevdiğiniz şeylerden Allah için harcamadıkça asla iyiliğe erişemezsiniz*" (Al-i İmrân, 3/92) ayetinin kurumsallaşmış şeklidir. Tarihi süreç içerisinde özellikle Hz. Peygamber'in bizzat kendisi ve sahabe'nin bu yolda attığı değerli adımlar daha sonrası için zengin birer örnekler manzumesi oluşturmuş, İslâm Medeniyetinde vakıf kurumunun merkezî yere

oturmasının itici güçlerinden birisi olmuştur. Bu sebeple İslâm Medeniyetinin Vakıf medeniyeti olduğunu söylemek bile mümkündür. Muhtaç durumdaki insanların yanı sıra diğer canlıların güvenli sığınakları hep bu kurumlar olmuştur. Bu konuda literatürde oldukça zengin örnekler mevcuttur.

Bazı farklı görüşler bulunmakla birlikte İslâm Medeniyet tarihinde vakıf ebedîlik esasını öngören ictihada göre gelişmiş, bu sebeple vakfedilen malın gayr-i menkullerden olması gerektiği -daha sonra ihtiyaçların zorlaması ve bu yönde bir örfün gelişmesi sebebiyle menkul malların vakfına da cevaz verilmiştir- herhangi bir sebeple müsadere edilemeyeceği, vakfedenin vakfiyede öngördüğü şartların dışına çıkılamayacağı, vakfiyedeki esaslara aykırı davranmadıkça mütevellilerin değiştirilemeyeceği esaslı birer prensip olarak kabul edilmiş bunun tabii sonucu olarak vakıflar, siyasî ve idarî müdahalelerin dışında kalmışlar ve fonksiyonlarını rahat bir şekilde icra etmişlerdir. Esasen vakıf dini temelli kurumlar olduğu için vakfiye şartlarına uygun davranıp hizmetleri devam ettirecekler için hayır dualar, aykırı davranacaklar için de her kim olursa olsun ağır bedduaların konulduğu da olmuş ve esasen bu, vakfın dokunulmazlığında önemli bir rol oynamıştır.

Bu konuyla ilgili örneklere tebliğde yer verilmiştir.

"Tarihi Açıdan Vakıf" başlıklı bir tebliğ sunan Prof.Dr.Ahmet Turan Yüksel, bu başlık altında vakfın menşei ve tarihi seyri üzerinde durmuş ve şu noktalara işaret etmiştir:

Vakfın bir kurum olarak nereden kaynaklandığı ve gelişimi konusunda ileri sürülen görüş ve iddialar, İslâm Tarihi açısından da ilk vakfın Hz.İbrahim tarafından Kâbe'nin ve Zemzem kuyusunun vakfedilmesiyle başladığı şeklindeki görüşlerle birlikte, Hz.Peygamber döneminden itibaren vakıf İslâm toplumunun ve tarihinin en önde gelen kurumlarından birisi olmuştur.

Bu anlamda Hz.Peygamber'in Medine'deki hurma bahçesini ve Fedek hurmalığını hayır amaçlı vakfettiğini; Hz.Ömer'in de öz malı olan Semğ hurmalığını vakfettiğini görmekteyiz. Bu şekilde başlayan vakıf kurumu, aynı şekilde Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde varlığını artarak sürdürmüştür.

Özellikle Türk-İslâm tarihi ve medeniyeti bunun en güzel ve çarpıcı örnekleriyle doludur. Örneğin ilk Müslüman-Türk devleti olarak kabul edilen Karahanlılar döneminde Karahanlı Hükümdarı Ebû İshâk İbrahim b. Nasr Tamgaç Buğra Han, bir vakıf medrese kurmuştur. Selçuklular döneminde de özellikle Şiî Fâtimî hareketine karşı takip edilen sünnî siyaset kapsamında ülkeninin her tarafında birçok dinî müessese ve özellikle medreseler tesis edilmiştir. Nizâmiye Medreseleri burada özellikle zikredilmesi gereken örnektir.

Aynı şekilde Orhan Gazi'den başlayarak Osmanlı Padişahları, vezirleri, zengin halk farklı alanlarda pek çok vakıf kurmuştur. Bu arada fethedilen yerlerdeki vakıf eserlere de dokunulmamıştır.

Mütevelliler tarafından idare edilen ve nâzırlar tarafından kontrol edilen vakıflar, Osmanlılar döneminde ilk defa 1587 yılında Harameyn Evkâf Nezâreti'nin ve 1826'da da Evkâf-ı Humâyun Nezâreti'nin kurulmasıyla vakıfların idaresi gerçekleştirilmiştir. Nihayet 1929 yılında çıkartılan 429 sayılı kanunla da Başkanlığa bağlı Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulmuştur.

Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölüm Toplantısı Konya 1 – 2 Haziran 2004

Muhiddin OKUMUŞLAR

Her yıl farklı bir İlahiyat Fakültesi'nde yapılan bölüm istişare toplantısı, 2004 yılında Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapıldı. İki gün süren toplantılarda özetle aşağıdaki konular konuşuldu:

I.GÜN I.OTURUM

Öncelikle yirmi iki ilahiyat fakültesinde devam eden din eğitimi alanının alt yapısını sağlamlaştırılması gerektiği ve Din Eğitimi alanının ilahiyat sahasına ait bilgileri dışarı aktarmada en önemli alan ve araç olduğu belirtildi.

1. Bölümün hukuki statüsü,
2. Bilim dallarının neler olacağı,
3. Öğretim üyesi istihdamının olup olmayacağı tartışıldı.

Bir bilim dalının kurulması için gereken prosedürün, anabilim dalının bir üst makama yani bölüme, böyle bir alt yapılanmaya ihtiyaç vardır diye yazı yazması bölümün dekanlığa dekanlığın rektörlüğe rektörlüğün de YÖK'e yazması ve onanırsa kabul edilmesi şeklinde olduğu ifade edildi. Buna karşın bilim dalının oluşması için YÖK'ün kararına gerek olmadığı, üniversite kurul kararının yeterli olacağı belirtildi.

Temel ilahiyat bilimlerinin dört yıl verilmesi, beşinci yılda ise ihtisaslaşmanın söz konusu edilmesinin gerektiği ifade edildi.

Din Eğitimi anabilim dalının alt dallarının

1. Din Eğitimi
2. Din Eğitimine Giriş
3. Din Eğitimi Tarihi
4. Günümüz Din Eğitimi'nin Sorunları şeklinde ifade edilebileceği belirtildi.

Din Eğitimi anabilim dalı altında bilim dallarının somut olarak belirlenmesinin başarıyı tetikleyebileceği söylendi. Örneğin "Ahlak Eğitimi" diye bir dersin olmadığı, Ahlak Eğitimi diye bir bilim dalı konulabileceği ve Din Eğitimi Teknolojisi diye bir dersin düşünülebileceği ifade edildi. Bilim dallarının lisansta oluşturulacak derslere göre değil, akademik çalışmalara göre şekillendirilmesinin, ayrıca bu bölümlemeyi tüm ilahiyat fakültelerinin ortak kararla belirlemelerinin gerektiği belirtildi.

Avrupa Birliği ve Orta Asya gerçeği göz önünde bulundurularak "Karşılaştırmalı Din Eğitimi" diye bir bilim dalının kurularak karşılıklı ilişki ve farklılıkların ele alınabileceği ifade edildi. Yetişkinler (Yaygın) Din Eğitimi bilim dalının özellik-

le diyanette görev alacak arkadaşlarımızın yetiştirilmesi adına yararlı olacağı belirtildi.

Ailede din eğitimi diye bir ders konulmasının gerektiği, çocuklarımızın (öğrencilerimizin) zaten ileride anne-baba olacaklarını fakat iki saatlik derste bunun verilmesinin mümkün olmadığı belirtildi. Bölümleme konusunda sadece akademik bir açıdan mı, yoksa lisans eğitimi açısından mı bakılacağı tartışıldı.

Getirilen katkılarda on bir tane bilim dalı oluştuğu ancak onbir bilim dalını okutacak eleman sorununun ortaya çıkacağı ve iki saatlik din eğitimi dersinin var olduğu ortamda on bir dersin nasıl okutulacağı konuşuldu. Din Eğitim Bilim Dalı, Din Eğitim Tarihi Bilim Dalı olmak üzere resmiyette iki bilim dalı olduğu belirtildi.

İlk önce ilahiyat fakültesinin bilim üreten bir yer mi, yoksa eleman yetiştiren bir yer mi olduğuna karar verilmesi gerektiği belirtildi. İlahiyat programının daha çok bilim amaçlı gibi göründüğü, ilahiyat bölümünde bilim adamı yetiştirilmesi gerektiği, niçin din eğitimi dersine çok fazla yük yüklendiği ve Avrupadaki yaşanan süreçlerde bu türden derslerde pratik olguların verilmesi değil, tanımlama teorilerinin ortaya konulması gerektiği ifade edildi.

İlköğretim din eğitimi dersi içinde bilim konusunun ele alınabileceği, ilahiyat programında temel, program, uygulama, yöntem ve tekniklerin ele alınabileceği ifade edildi. Din eğitiminde içeriğin belirlenmesi kavramlara göre değil, ihtiyaçlara göre belirlenmesi gerektiği belirtildi. İlahiyatta aynı zamanda diyanete eleman yetiştirildiği için diğer kurumlarla ortaklaşa çalışmalar yapılması gerektiği ve kısaca da olsa cami, okul, kuran kursu uygulamalarına yer verilmesi gerektiği belirtildi. Bir insanı bir şeye zorlamak laikliğe aykırı ama ona bilgiyi aktarmanın laikliğe aykırı olmadığı ve yasaların bize verdiği yetkileri iyi bilip öğrenciye iyi bir şekilde verilmesi gerektiği belirtildi.

DİN EĞİTİMİ

I.GÜN II. OTURUM

Din Eğitimi Bilimi ile Din Eğitimi Dersi arasında bir ayrıma vurgu yapılmıştır. Din eğitiminin teorik tartışmalarının yanında pratik boyutlarının da ele alınması gerektiği belirtilmiştir. Din eğitiminin, eğitim-öğretimle ilgili diğer bilim dallarının sahiplenmediği problemleri de sahiplenmiş olması, iki saatlik din eğitimi dersi ile bu problemlerin çözüme kavuşturulmasının ise mümkün olmadığı belirtilmiştir.

Gelişmelerden anabilim dallarının haberdar edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Din eğitimi dersinin pratik meselelere mi, yoksa teorik meselelere mi yönelik olacağına karar verilmesi gerektiği ifade edildi. İlahiyat lisans eğitiminde eğitim derslerinin kaldırılmasıyla ortaya çıkan boşluğun bir şekilde doldurulması gerektiği, eğitim derslerinin ortaya çıkardığı boşluğu din eğitiminin doldurması yönündeki beklentinin sıkıntı meydana getirdiği belirtildi. Bilim dalının temel problemlerinin (teorisinin, kaynaklarının, metodolojisinin) tartışılması gerektiği belirtildi. Lisans düzeyinde ve üst düzey (vaiz, müftü gibi) görevliler yetiştirmek üzere bir programın tesisine karar verildi.

Din eğitiminde ayrı bir bölüm açmanın YÖK'e kadar gitmesi gerektiğinden bunun külfetli olacağı belirtildi. Tezsiz yüksek lisans programı üzerine konuşuldu. Toplam kırk sekiz kredilik bir ders yükünün olduğu ve bu derslerin meslek

dilini ve meslek derslerini anlamaya yönelik olduğu belirtildi. Beş-altı kişilik bir komisyon kurularak İlahiyat Fakültelerinin yeniden yapılanması üzerine çalışılmasının, bu komisyonun çalışmalarının daha geniş bir platformda tartışılmasının ve çıkan kararların dekanlar toplantısında karar haline dönüştürülmesinin gerektiği konuşuldu.

Bu yapılanma programının sonunda istihdam garantisinin verilip verilmeyeceği konusunda merak olduğu belirtildi. Bu tür toplantılarda diyanet temsilcisinin bulunmasının gerekliliğine vurgu yapıldı. Diyanet'in yaptırdığı iki buçuk yıllık hizmet içi eğitimin yasal olmadığı vurgulandı. Din hizmetleri alanında yüksek lisans yaptırılması gerektiği belirtildi. Yüksek lisans konusunda diğer fakültelerle paylaşımın yararlı olacağı ve Eğitim Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi bulunan üniversitelere dağıtılmasının uygun olacağı ifade edildi.

Diyanet İşleri Başkanlığı veya Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde bir Din Eğitimi Danışma Kurulu oluşturulması önerildi. Meslek Yüksek Okullarının tekrar açılması gerektiği ve bunun için takibatın yapılması gerektiği ifade edildi. Tezsiz yüksek lisansın Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün bir kararı olduğu ifade edildi. Bu programları açmak için girişimde bulunulması gerektiği belirtildi.

Anabilim dalıyla dersi karıştırmamak gerektiği, dersin sınırlı olduğu, ama anabilim dalının kaliteli bilim adamları yetiştirdiği ifade edildi. Tek programla çok amaçlı istihdamın din eğitimcilerinin işini daha da zorlaştırdığı belirtildi. Kurumlardan gelen yazıların ilgili bölüme gönderilmediği söylendi. Pedagojik formasyonun program dışına itilmesinin çok yanlış olduğu, yaygın eğitim için de gerekli olduğu ifade edildi. Olayların bilimsel anlamda mı ele alınacağı, yoksa yaşanan pratik sorunları mı ortaya koyup çözümleneceği ifade edildi. Konulan derslerin son dönemlere konulduğu için öğrencinin din eğitimcilerini geç tanıdığını veya tanımadan mezun olduğu ifade edildi.

Amaç din görevlisi yetiştirmekse, onu yetiştirecek derslerin programa konulması gerektiği, ancak şu anda diğer dersler yok diye din eğitimi dersine diğer derslerin bütün yükünü yüklemenin anlamsız olduğu, bu nedenle de bu programın eleman yetiştirmek için yeniden düzenlenmesi gerektiği belirtildi. Hitabet dersinin dört saate çıkarıldığı ve adının "Meslek Bilgisi ve Uygulaması" olarak değiştirildiği belirtildi.

İLS ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü arasında fark olduğu bu nedenle İLS'lilerin öğretmenliği biz alamadıysak biz de Diyanet İşleri Başkanlığı için gerekli formasyon derslerini programımıza koyarız dedikleri ifade edildi. Bunun gerek lisansa gerekse tezsiz lisansa konabileceği belirtildi.

Din eğitimcilerinin sorununun öğrenciye hedef gösterememek olduğu ifade edildi. Hedef oluşturmak için de "Yaygın Din Eğitimi" diye bir program düzenlendiği ifade edildi. Bu programın hedefinin din hizmetlerinin kalitesinin geliştirilmesini sağlamak olduğu belirtildi. Tezsiz Din Hizmetleri Programının, müftü, vaiz, din hizmetleri uzmanı yetiştirmek üzere iki yıllık bir program olarak öngörüldüğü ve toplam kırk sekiz kredilik ders konulacağı ifade edildi. Bu programın üniversite senatolarının onayıyla uygulamaya geçirilebilecek bir uygulama olduğu söylendi. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu uygulamaya hem merakla hem de mesafeyle yaklaştığı ancak, din eğitimcilerinin sadece ilahiyat programını iyi vermesini ve

gerisine onların karışmamalarının gerektiğinin söylendiği ifade edildi. Tüm ilahiyat fakültelerinde İlköğretim, Ortaöğretim, İmam Hatip Lisesi Öğretmenliği ve Din Hizmetleri bölümlerinin olması gerektiği vurgulandı. Din eğitimcilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın desteğini yaptıkları işlerde daha çok görmek istedikleri belirtildi. Din hizmetleri uygulamalarının yaygınlaştırılması gerektiği ifade edildi. Pek çok eğitim fakültesinde tezsiz master programının uygulandığını, bu işi yürütmede Ankara'nın sıkıntıya düştüğünü ve bunun paylaşılmasının gerektiği vurgulandı. Bunun, bünyesinde ilahiyat ve eğitim fakültesi olan üniversitelere dağıtılması gerektiği belirtildi.

İLKÖĞRETİM

II. GÜN I. OTURUM

Din eğitimi alanındaki çalışmaların etkili yürütülebilmesi için her fakültede araştırma merkezi kurulabileceği ifade edildi. Bu merkezlerle fakültelerin ortaöğretimleşiyor olduğu tarzındaki düşüncenin dayanaklarını ortadan kaldırma ve böyle bir tehlikenin önüne geçilmesinin amaçlandığı ifade edildi. Din eğitimi anabilim dallarının yükünün çok fazla olduğunu, bilimsellikle uygulama arasında sıkıntı yaşandığını ve bu şekilde merkezlerin kurulmasının bu yükü azaltacağı belirtildi. Bu merkezlerin ekonomik açıdan kurumsal olarak oluşturulmasının zor olduğundan kurumsal olarak değil de internet ağında bir bilgi havuzu oluşturulsa daha iyi olacağı konusu ifade edildi. Böyle bir bilgi havuzunun anlamlı olacağı, bu şekilde bilginin paylaşılacağı ve böyle bir havuza her fakülteden bir elemanın destek sağlaması gerektiği vurgulandı. Bu merkezin düşünülmesinde önemli olanın ilk adımı atmak olduğunun ve bu merkezin hem araştırma hem de proje hazırlama merkezi olacağı, aynı zamanda tüm fakülteyi kapsayacak şekilde olması gerektiği belirtildi. Bu araştırma merkezinin misyonerlik faaliyetlerini de araştıracak şekilde çalışabileceği ifade edildi.

Çorum'da Gazi Üniversitesi'ne bağlı Alevi-Bektaşi Araştırma Merkezi kurulduğu ve Doç. Dr. Osman Eğri'nin başkanlığını yaptığı ifade edildi. Soktates-Erasmus çalışmaları çerçevesinde hazırlanacak projelerin kaynaklarının Avrupa Birliği'nden alınabileceği ifade edildi. Bu kurulacak araştırma merkezinin proje geliştirme merkezi mi yoksa, din eğitimi çalışmaları merkezi mi olacağı, bu konuda bir komisyon oluşturulup bir yıllık süreç içerisinde neler yapıldığı ile ilgili bilgi verilmesinin uygun olacağı belirtildi. Tübitak'ın bilgi pınarı adlı bir merkezinin olduğu ve buna üye olunabileceği ifade edildi. Erasmus, Sokrates ve Leonardo da Vinci dibi programların farklı bir işleyiş tarzı olduğu, ancak partner olunması durumunda bu projelere dahil olunabileceği ve partner olmak için Tübitak'ın bilgi pınarı sayfasında partner olmak istediklerine dair kişi ve kurumların talepte bulunabilecekleri belirtildi. Din Eğitimi Araştırmaları Merkezi kurulabileceği belirtildi. Selçuk ve Marmara Üniversite'lerinin bu işe başlamaları gerektiği ifade edildi.

İLKÖĞRETİM

II. GÜN II. OTURUM

Uygulama okullarının programının, öğrencinin tercihine bırakılması gerektiği belirtildi. Öğrenciye çok fazla pratik yaptırmanın din eğitimcilerine yarar sağlayacağı örnek olay ve drama örneklerinin öğrencilere fazlaca yaptırılması gerektiği vurgulandı.

Sosyalleşme ve staj konularında öğrencilerin daha az sosyal olduğu belirtildi. Okul deneyimi konusunda yapılan seminerde öğrencinin okula gitmeden önce konuyu anlaması ve fark etmesi adına çalışmalar yaptırılmasının önerildiği ifade edildi. Uygulamaya giden öğretim elemanlarının öğrenciyle beraber derslere girmeleri gerektiği vurgulandı. Uygulama öğrencilerinin bağımsız hareket etme alışkanlığını kazanabilmeleri için uygulama okuluna kendilerinin gitmelerinin önerildiği ifade edildi. Öğrencilerden de uygulamayla ilgili rapor istenmesi gerektiği ifade edildi. Öğrencinin gittiği okullara göre belirlenmesi gerektiği ifade edildi. Okul deneyimi dersinde empatik tutumun önemine dikkat çekildi. Öğretmen adayının kendini kimi zaman veli, kimi zaman müfettiş, kimi zaman öğretmen yerine koymasının ve kendini zihnen derse hazırlamasının gerektiği ifade edildi. Öğrenci grubunda bir kişiye başkanlık yaptırılarak müdürlük deneyiminin yaşattırılabileceği belirtildi. Acar Baltaş'ın görüşünün verdiği örnekleri yaşamdan seçmesiyle ilgili olduğu ifade edildi.

Uygulama öğretiminde öğretmenin tecrübelerini öğretmen adaylarına aktarma noktasında cimri davrananlar olduğu ve bunun giderilmesine yönelik Milli Eğitim Bakanlığı ile işbirliğine gidilerek eski öğretmenlerin mesleki tecrübelerini paylaşma konusunda hizmet içi eğitim kurslarına tabi tutulabileceği konusunun önemi ifade edildi. Soyut konuların somutlaştırılarak anlatılması gerektiği ifade edildi. Derslerde KPSS'ye yönelik konular seçilebileceği belirtildi.

Zaman zaman okul ziyaretlerinin olabileceği, diğer bölümlerdeki hocaların din eğitimi sahasına alan bilgileriyle katkı sağlayabilecekleri ifade edildi. Yeni teknolojinin öğrenciye kullandırılmasının onlara büyük yarar sağlayacağı belirtildi. İlahiyat İ.D.Ö.P. deki Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersinin uygulama saatlerinde öğretmen adaylarının ürettikleri ders materyalleri Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sergilenmiş, bölümün diğer öğrencilerinin de bu konuda motivasyonlarının arttığının gözlemlendiği ifade edilmiştir. Teknolojinin öğrencilere sunularak bu şekilde onların özendirilebileceği dile getirildi. İllerde öğretmenlerin bir araya getirilip bir ilahiyatçı hoca tarafından onlara eğitim-öğretimdeki yeni gelişmelerle ilgili seminer verilebileceği ifade edildi. M. Faruk Bayraktar 1986'dan beri din eğitimi toplantılarına katıldığını ve büyük aşama kaydedildiğini ve bundan kıvanç duyduğunu ifade etti. Yapılan müzakerelerin son derece faydalı olduğu ifade edildi.

İLİM YOLUNDA...

ALİ OSMAN KOÇKUZU

KRONOLOJİK HAYAT HİKÂYESİ

4 Temmuz 1936 Cumartesi - Araplar Ortasinan Mahallesi'nde doğdu.

1949 - Mahmut Şevket Paşa İlkokulu'nda sürdürdüğü öğrenimini Uluırmak İlkokulu'nda tamamladı.

1952 - Bulgur Tekkesi'nde Hakkı Özçimi ve öğrencilerinin kursunda hıfzını tamamladı.

1952 - Açılışının ikinci yılında Konya İmam-Hatip Okulu'na girdi.

1959 - İmam-Hatip Okulu'ndan mezun oldu.

1959 - İstanbul'da açılan ilk Yüksek İslâm Enstitüsü'ne başladı.

1963 - Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdi.

1963-1966 - Yozgat İmam-Hatip Okulu'nda görev yaptı.

1966 - Prof. Muhammet Tayyip Okiç'in asistanı olarak Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde Hadis çalışmalarına başladı.

1968 - Prof. Muhammed Tayyip Okiç'in danışmanlığında *Haber-i Vâhidlerin Değeri* başlıklı asistanlık bitirme tezini tamamladı.

1968-1970 - Polatlı, Eğirdir ve Lüleburgaz'da askerlik yaptı.

1972 - Prof. Dr. Mehmet Hatipoğlu'nun danışmanlığında Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak *Hadiste Nâsih Mensûh Meselesi* başlıklı doktora çalışmasını tamamladı.

1983 - *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* isimli ilk eseri yayınlandı.

1986 - Doçent oldu.

1988 - Profesör oldu.

2004 - Emekli oldu.

Söyleşi

H. Martı: Muhterem hocam, yıllar yılı ilimle meşgul oldunuz, öğretmen ve öğretim üyesi olarak görev yaptınız. Bu süre zarfında edindiğiniz tecrübeleri bize özetleyebilir misiniz?

A. O. Koçkuzu: Tabiî bu sorunun sahası son derece geniş görünüyor. Biz bunu tahdit edersek, sadece öğretim, öğrenim ve eğitim üzerine teksif edersek, cevabımız sizin hedeflediğiniz ölçüye daha uygun olur sanırım. Biz, ilkokuldan

sonra milletimizin pek azının çocuklarını okuttuğu, öğretim kurumlarına güvenemediği için, şaşkınlıkla onları okutmak istemediği bir dönemde doğduk. Bugün geriye baktığımızda, o güvensizliğin ve olumsuz propagandaların, belirli bir kesimin okumaması, gözlerini açmaması için yapıldığını okumakta ve işitmekteyiz. Hâlâ bir kesimin okuması için olmadık yollara baş vurulduğu da bir gerçektir. İşte böyle bir dönemde hâfız olmak için bir okula gönderildik. Bu üç sene sürdü ve acele edilmeden oldukça iyi bir sürede hâfız olduk. Hâfızlığımın son yılında İmam-Hatip Okulları açıldı. 1934 doğumlu olanlar işi yarıda bırakarak gitmek durumunda kaldılar. Biz de ertesi sene gittik. Yedi yıl sonra İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, sonra da kendi okullarımıza öğretmen olma ideali. Bu noktayı bizler görev olarak görüyor, başka bir şey de düşünmüyorduk. Çünkü üzerinden herkesin rahatlıkla ileriye gidebileceği birkaç köprü nesle şiddetle ihtiyaç vardı. Nitekim öyle de oldu. Ara vermeden bir de baktık ki 2004. Birikimimizden çıkan sonuç çok fazladır, böyle bir sohbete sığmaz.

Bir kere, etrafın da söylediğine göre, Allah bizi iyi yerde kullandı, istihdam etti. Görevimizi tam yapamasak da iyi kötü bir sonuç alındı. Şimdi geriye bakınca "Daha iyi değerlendirilebilirdi" demekteyiz. Bunun için de, devletin öğretim eğitim işinde hakem rolü oynayıp, güvenerek işi özel sektöre devretmesi gerekmektedir. Devlet hakemliği, mürşitliği iyi yapar, ölçüleri sağlam koyarsa, rekabet öğretim ve eğitimi ileri götürür. Bu işi kazanç vesilesi yapmamak için de uğraşanların ruh zenginliği ve millete hizmet ile geleceğe yatırım ilkesine sahip olması gerekir. Özellikle farklı zekâlara farklı eğitim verilmesi, öğretim üyelerinin ve öğretmenlerin, yaptıkları işin muhasebesini yapması, öğretmen olamayanların da bu işi terk etmesi gerektiği bizim vardığımız sonuçlardır. Çekilip başka yerde çalışması; hatta bolca rızka sahip olması için dua ettiğimiz pek çok kişi var.

Eğitim ve öğretimin, birbiriyle irtibatlı, tenkide açık, kabiliyetli ve alanında uzman, mahviyetkâr, fedakâr kişilerce yapıldığı takdirde iyi sonuçlar alınacağına inanmaktayım. Çünkü böyle bir heyette her an kaliteyi kontrol fikri vardır. Tenkitten korkmaz, açıkça her şeyi görüşür konuşur, şimdiki deyişle, öğretim-eğitimde faydalı bir eşgüdüm bulunur. Birikimimiz, biraz da mükemmele ve zor olana yönelik olduğu için, gördüğüm kadarıyla pek de isteklisi bulunmamaktadır.

Özellikle bizim kurumumuzda bu işin mükemmelleşmesi ve gereken seviyeyi bulması için bir takım değişimler ve uygulamalar şarttır. Bunların başında, ortak hareket gelmektedir. Ne yapmak istediğini bilmeyen, başkasının kendi işinden hiç haberdar olmasını istemeyen hatta haberdar olmalarından korkan bir öğretim ve eğitimcinin, kaliteyi her an kontrol imkânı da yoktur. Tabiî böyle bir durumda vakit kaybı ön plânda sayılmalıdır. İnsan, öğretilebilir, eğitilebilir. Bu iş için uzmanlar ve işinin ehli elemanlar yetiştirilebilir. Hatta millet, öğretim ve eğitimin zarurîliği konusunda, müspet örnekler görerek inanç sahibi de kılınabilir. Ama bu iş için doğru plân, doğru uygulama, kalite kontrolü ve eski mezunlarla iş birliği, milletle beraberlik şarttır.

H. Martı: Çalışma hayatınız boyunca eksik kaldığını hissettiğiniz noktalar olmuş mudur? Ya da tabir caizse "Keşke" dediğiniz günler ve kararlar hatırlıyor musunuz?

A. O. Koçkuzu: Eksik kalan pek çok işimiz vardır ama "Keşke" dediğimiz noktalar olmamıştır. Benim tabiatım da böyle uzun boylu ve "Keşke ?" falan diyecek bir tabiat ve kişilik değildir. Bana göre bunların ciddiye alınması bile bazan gerekmez. Çünkü Türkiye'de belirli nirengi noktalarına bakınca insan "Bu ülkede okumağa, eğitime de pek ihtiyaç yok!" bile diyebilir. Çünkü her şey ters takılmış gibi gelir bize, âdeta piramit ters dönmüştür. Ama bu tersliği hemen anlamak mümkündür. Çünkü kanundur: "Terazi ile dirhem aynı malzemeden yapılır." Millette eğitime, öğretime, dine istek yoksa bizim çabamız biraz daha çok olmalı. Şahsiyetli, Allah'tan korkan, işini en iyi bilen, fedakâr ve bencillikten uzak insanlar yetiştirmeliyiz. O zaman belki bizler göremesek de, daha sonrakiler iyi günler görebilir. Benim en çok hayran olduğum iki şey var: Ahde vefa ve şahsiyetli insan olarak yaşama, böyle kişilerle birlikte çalışma bahtiyarlığını elde etme. Allah'ı tanıma ve ona kulluk, insanı hürleştiren iki önemli vasıf. Öğretimde ve eğitimde taraflarda bu yoksa o zaman iyi sonuç alma imkânı azalır. Artık tek yere kulluk yerine çok yere kulluk başlar. Hürlük, yerini esarete bırakır ve mala, mülke, şöhrete, pışpışa…. sayılamayacak kadar çok unsura. Bu noktaları aşmış bir cemaatin, bir iş biriminde bir araya gelmesi: İşte dünyada cennet hayatı.

H. Martı: Muhterem hocam, belki çok klâsik bir bitiş ricası olacak ama, sizin yolunuzda gideceklere neler tavsiye edeceksiniz?

A. O. Koçkuzu: İşte bu en tehlikeli nokta. Çünkü ben kimseye bugüne kadar tavsiyede bulunmadım. Birileri beni örnek alarak kendisini ona göre ayarlamışsa, başı belâdan kurtulamamış demektir. Önce işini kaybeder, sonra da dostlarını. Daha sonra görür ki, kendi izlemek istediği yol ve sahip olduğu değer ölçüleri, Nûh aleyhisselâmdan da önceye ait… İşte o zaman ben kendi adıma hep üzülürüm. Meselâ "Doğru olun" dedim de, birileri de inanarak doğru yaşadı ve başı belâdan kurtulamadı ise, ben ve benden evvelkiler hep suçludur hissine kapılırım. O itibarla benim kimseye tavsiye edeceğim hiçbir şey olamaz. Örnek isteyen ise bana değil de "daha hesaplı kitaplı ve daha elâstiki yaşayanlara" bakarak yolunu belirlesin! Aman beni örnek falan almasın…

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü/Marmara İlâhiyat Fakültesi hocalarından bir hiciv üstadının bir mısraını duydum, o zat şöyle buyurmuş:

"Dostlar kendi hesabını / Yapar Allah deyu deyu…"

Aman tavsiye falan istemeyiniz ve tutmayınız. O kadar bol örneğe sahipsiniz ki, onlardan bir karma da yapabilirsiniz veya birini, birkaçını da örnek alıp taklit edebilirsiniz. Allah işinizi kolay kılsın.

Öğretim ve eğitimde, Allah'ı tanıma ve ona hür kullukta belirli ölçüler vardır ki, bunlar Kur'ân-ı Mecîd'de ve Sünnet-i Seniyye-i Ahmediyye'de belirlenmiştir. İnsanlar da bu değerler karşısında yüz çeşit yaşama üslûbu bulmuşlardır.

İşte bunlardan biri veya Allah'ın lûtfettiği bir tarz kişiye ilham olunur ve o da ömrünü yaşar gider. Ama şurası unutulmamalıdır; "Vallâhu a'lemu bi's-savâb ve ileyhi'l-merci'u ve'l-meâb ve sallâllahu alâ Seyyidinâ Muhammedin ve alâ âlih ve ashâbih ve cemî'il-mü'minîn. Âmîn." "Doğruyu en iyi Allah bilir. Eninde sonunda onun huzuruna varıp muhasebe olunmak mukadderdir. Teşekkürlerin, övgü ve bağlılıkların en yücesi, Kâinatın Efendisi, Rasuller Ekmeli üzerine, evlâtlarına, ashâbına, ümmetine olsun. Yâ Rabbi, duamızı kabul buyur."

H. Martı: Kıymetli vaktinizi verdiğiniz bu sohbet için dergimiz adına çok teşekkür ediyorum.

İlk Asistanının Dilinden...

Prof. Dr. Bilâl Saklan

Hocamı 1974'lü yıllardan beri yaklaşık 30 senedir tanıma fırsatı buldum. Esas birlikteliğimiz 1982'den itibaren olmuştur. Bu zaman zarfında tanıdığım kadarıyla hocam, çok zeki, başta Hadis ilmi olmak üzere çok yönlü bir birikim ve deneyime sahip, ilkeli, dürüst, cömert, ilmî esaslara bağlı, düşündüğünü rahat söyleyen (tabir caizse sesli düşünen), gerektiğinde en yakınını bile tenkit etmekten çekinmeyen, espritüel, sert görüntüsünün altında -özellikle yakînen tanıyanların bildiği gibi- oldukça hassas, duygusal, babacan ve sevecen bir yapıya sahiptir.

Birlikte olmaya başladığım ilk günden itibaren kendisinden istifade etmeye çalıştım, ancak bu istifadenin -bizden kaynaklanan nedenlerden dolayı- istediğim düzeye ulaşamadığını da itiraf etmeliyim. Akademik hayatımın her aşamasında hocamın engin tecrübesinden ve yol gösterici uyarılarından faydalanmışımdır. Özellikle doktora tezimin hazırlanmasında göstermiş olduğu ihtimam ve özveriyi daima şükranla yâd ediyorum. Zira hocam, doktora çalışmamın müsveddesini -tabir yerinde ise- hafız dinler gibi satır satır dinlemiş ve gerekli düzeltmeleri yapmıştı.

Emekli olmasına rağmen fakültemize devamına ve gayretine hayranım. Hiçbir bıkkınlık emaresi göstermeyen bu örnek ilim adamının odasının önünden ne zaman geçseniz mutlaka daktilosunun sesini duyarsınız.

Muhterem hocama bundan sonraki hayatında sağlıklı ve bereketli uzun ömürler niyaz ediyor, haklarını helâl etmelerini ve dua buyurmalarını istirham ediyorum. Saygılarımla.

Prof. Dr. ALİ OSMAN KOÇKUZU'NUN ESERLERİ

Yrd. Doç. Dr. Mahmut Yeşil

I. Neşredilmiş Kitapları :

A- Te'lif Eserler :

1. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1983: 480 sayfalık eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte terimler ve hazırlık bilgileri, birinci bölümde hadise bağlı disiplinlerin tanıtımı ve bilim dalının bazı klâsik ve yeni meseleleri, ikinci bölümde, geçen on dört yüzyılda hadis ilimlerinin durumu ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise, "Günümüzde Hadis Çalışmaları - Tespitler-Teklifler" başlığı altında, hadisçinin sahip olması gereken formasyon, hadisle amel, hadisle meşgul olan kadroların görev ve sorumlulukları konuları işlenmektedir. Eser, bazı çalışma konuları ve kısa hadis ilimleri bibliyografyası ile sona ermektedir.
2. *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1985: Girişte, Hz. Peygamber'in ve sünnetinin İslâm teşriindeki yeri ve neshin hadisleri uygulamaya etkisi mufassal bir biçimde işlenmekte, nesih literatürü tanıtılmaktadır. Birinci bölümde konuyla ilgili teorik meseleler, ikinci bölümde ise, temizlik, ibadet ve muamelât başlıklarıyla 158 nesh örneği ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Eser 392 sayfadır.
3. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı Ankara, 1988: Hocamızın, Prof. Muhammed Tayyip Okiç hocanın yönetiminde hazırlamış olduğu eser, sahasında ilk ve tek kitap olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Girişte, terimler, Kur'ân-sünnet-vahiy ilişkileri ve i'tisam konuları işlenmekte, 284 sayfadan oluşan kitabın diğer bölümlerinde, haberin tarifi, kısımları, tarihî süreçte haber-i vâhidlere verilen değer, itikat ve teşri konularında kullanımı, hadis literatüründe, amelî ve itikadî mezhepler nezdinde haber-i vâhidlerin değeri, Kur'ân kıraatı ve usûl-i fıkıh meselelerinde bu haberlerin tesiri konuları ele alınmaktadır. Ayrıca, kitapta kullanılan kaynaklardan yapılan iktibasların orijinal metinleri 10 sayfa halinde verilerek, mukayese imkânı sağlanmıştır.

B- Tercüme Eserler :

1. *Büstânu'l-Muhaddisîn*, Abdülazîz b. Şah Veliyyullâh Dehlevî, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1. Baskı, 1986: Hocamızın Farsça'dan tercüme ettiği bu eser, hadis ilimlerinde telif edilmiş 100 civarında eseri ve müelliflerini tanıtmaktadır. Girişte ilim dallarının meseleleri kadar, eserler ve yazarlarının da önemli olduğu vurgulanmakta, biyografi ve bibliyografya hakkında bilgi verilmekte ve Hindistan bölgesinin hadis ilimlerine katkıları ve eserin müellifi tanıtılmaktadır. Kitap 241 sayfadır.
2. *İslâm Hukukunun Genel İlkeleri* (*Kavâid-i Külliye* Şerhi), Ahmed Ziya Efendi, Esra Yayınları, 1. Baskı, Konya, 1996: Geçen asrın son yarısında Konya'da yetişmiş, büyük bir İslâm âlimi, İslâm hukukçusu, sûfî ve mürebbî olan Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'ye ait olan bu kıymetli eser, hocamızın yıllar önce bir kitap

mezadında bazı hukuk kitapları arasında tesadüf etmesiyle gün yüzüne çıkma imkânı bulmuştur. Hocamızın Osmanlı Türkçe'sinden yayına hazırlaması ile 143 sayfa halinde basılan kitabın başına, "Fıkıh Kaideleri ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri" başlıklı Ahmet Yaman'a ait bir makale konulmuş, sonuna da bir sözlük eklenmiştir.

II. Neşredilmemiş Çalışmaları :

1. *Kitâbu'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, İbn Şâhin el-Bağdâdî. Tahkîk Çalışması: Muhtelif kütüphanelerde bulunan 4 yazma nüsha karşılaştırılarak, eserin sağlam bir nüshası ortaya konmuş, gerekli ilâveler yapılmak suretiyle kitap basılmaya hazır hale getirilmiş. Ancak, Arapça eser basan bazı yayıncılarla kurulan temaslardan sonuç alınamamıştır.
2. *Günümüz Hadis Problemleri*, Ders Notları, Konya, 1998: Aynı adı taşıyan seçmeli derste okutulan 99 sayfalık bu çalışmada, 13 başlık altında hadis meseleleri ele alınmaktadır.
3. *Mesnevî Şârihi Ankaralı İsmail Rusûhî Dede ve Hadis Kullanımı*, Konya, 2002: Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin ünlü eseri *Mesnevî*'nin en geniş şerhlerinden birisi, İsmail Rusûhî Dede'ye ait "*Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif*" isimli kitaptır. Şerh esnasında, metinde zikredilenlerin dışında iki bin civarında hadis kullanılmıştır. Çalışma bu hadisleri ele almaktadır. Hocamız, her hadis için uygun bir başlık koymuş ve altında, hadisin metni, tercümesi, veriliş şekli, açıklamalar, hadisin tahriç ve değerlendirilmesi başlıklarıyla hadisleri işlemiştir. 317 sayfa tutan birinci ciltte, 318 hadis mevcuttur.
4. *Hadis Araştırma Teknikleri*, Konya, 2002: Lisans üstü öğretimi için hazırlanan 358 sayfalık bu eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, tahricin amacı, faydaları ve hadis tahriç usulleri örneklerle anlatılmaktadır. Bu arada tahriçte kullanılacak kitaplar tanıtılmakta, özellikleri ve telif yöntemleri hakkında bilgi verilmektedir. İkinci bölüm, yazma eserlerin tahkik ve neşre hazırlanma usullerini ele almakta, tahkikle ilgili literatür, terminoloji, tahkiki yapılmış örnek kitapların değerlendirilmesi ve tahkiki tamamlayıcı diğer çalışmaların izahına yer verilmektedir. Üçüncü bölümde ise, tahriçte dikkat edilecek diğer meseleler mevzuu bahs edilmektedir. Burada, çağdaş yazarların bazı görüşleri tenkit edilmekte, kaynak kullanımı, değerlendirilmesi ve araştırmacının sahip olması gereken ilmî, fikrî ve ruhî hazırlık konularında tespitler yapılmaktadır.

HOCALARI ve ÖĞRENCİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Eren

Muhaddislerin geleneğine göre, "bir âlimden en küçük bir mesele öğrenen kişi, onun öğrencisi sayılır". "Öğrenci" tarifinde bu tanım esas alınacak olursa, hocamızın kendisinden ilim tahsil ettiği zâtların yanı sıra, sayılamayacak kadar çok talebesi olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Zira, öğrenim hayatını tamamlamasının ardından Yozgat İmam-Hatip Lisesi'nde başlayan öğretmenliğinden itibaren,

örgün ve yaygın eğitim kurumlarında geçen uzun yıllar boyunca, kendisinden binlerce kişi az veya çok istifade etmiş, ondan ilim ve irfan yolunda mutlaka bir şeyler öğrenmiştir.

Bu kadar çok sayıdaki hoca ve talebelerinin isimlerini tespit etmek oldukça zordur. Bu yüzden biz, hocamızın istifade ettikleri ile hocamızdan istifade edenleri gruplar halinde zikrederek, sadece belli başlı hocalarını ve de Hadis bilim dalı lisansüstü öğretiminde danışmanlık yaptığı öğrencilerini sıralamaya çalışacağız.

Yozgat İmam-Hatip Lisesi, Konya Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlâhiyat Fakültesi hocamızın eğitim-öğretim hizmeti verdiği başlıca kurumlardır. Bunun yanında hocamızın, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın açmış olduğu hizmet içi eğitim kurslarında görev aldığını biliyoruz. Bu kurslara katılanlar, kısa bir süre de olsa, onun talebesi olmuşlardır. İşte bunlar, "örgün eğitim" faaliyetindeki talebeleri olarak zikredilebilir.

"Yaygın eğitim"deki faaliyetleri ise, daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Farsça, Hadis ve *Mesnevî* başta olmak üzere özel ders halkalarını, vaaz ve hutbelerini, çeşitli toplantılar vesilesiyle yaptığı konuşmalarını bu çerçevede zikredebiliriz.

HOCALARI

Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu hocamızın hayatının çeşitli dönemlerinde kendilerinden ilim tahsil ettiği ve hatırasında iz bırakan kıymetli şahsiyetleri kısaca zikredersek;

Hafızlık çalışmasına devam ettiği dönemde Hakkı Özçimi Hocaefendi'nin kursunda Âmil Sütdede, Hüseyin Tekinbaş, Sedirlerli Mustafa Efendi, Şaban Haksever gibi zâtlardan eğitim-öğretim görmüştür.

İmam-Hatip Okulu yıllarında ise Hacıveyiszâde Hacı Mustafa Sabri Kurucu, Hamit Özyakut, Mevlit Özer, Mehmet Ulucan, Fatih Göktay, Tahir Elliiki, Osman Oktac gibi hocalardan dinî dersler almıştır.

Yüksek İslâm Enstitüsü döneminde Ömer Nasuhi Bilmen, Celâlettin Ökten, Mehmet Kadri Özkeçeci, Mahir İz, Ahmet Davudoğlu, Ali Nihat Tarlan, Üsküdarlı Ali Efendi, Nihat Sami Banarlı, Abdülkadir Karahan gibi hocalardan ilim tahsil etmiştir.

İhtisas döneminin şekillenmesinde ise Prof. Muhammed Tayyip Okiç, Prof. Dr. Mehmet Hatipoğlu, Prof. Dr. Talât Koçyiğit ve Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu hocalarımızın ilmî teşviklerinden ve ahlâkî örnekliklerinden yaralanmıştır.

HADİS BİLİM DALINDA DANIŞMANLIK YAPTIĞI LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİLERİ

Hocamızın genç ilim adamlarının yetişmesinde de büyük katkıları vardır. Onu, "Temel İslâm Bilimleri akademisyenlerinin üstatlarından biri" olarak tanıtmamız gayet yerinde olacaktır. Zira hocamız, bu alanda akademik unvana sahip

ilk kişilerdendir. Dolayısıyla sonraki akademisyenlerin yetişmesinde önemli katkıları olmuş, birçoğunun jürilerinde bulunmuştur. İslâmî ilimler dışında, Arapça-Farsça-Osmanlıca dillerine vukûfu, yazma metinleri çözmedeki ihtisâsı ve *Mesnevî* (tasavvuf) uzmanlığı, bu alanlardaki araştırmacıları kendisine çekmektedir. Bu alanların herhangi biriyle alâkalı yüksek lisans ve doktora tezi hazırlayanların, sık sık odasına gelerek hocamızın ilmî birikiminden istifade ettiklerine bizzat şahit olmaktayız. O, böylece, Eğitim ve Fen-Edebiyat fakültelerinin ilgili bölümlerindeki lisansüstü talebelerine fahrî danışmanlık yapmaktadır. Hadis bilim dalı öğrencilerini sıralarsak;

A. Doktorasını tamamlayanlar
1. Prof. Dr. Bilal Saklan
2. Prof. Dr. Zekeriya Güler
3. Yrd. Doç. Dr. Mahmut Yeşil
4. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Eren
5. Yrd. Doç. Dr. Âdil Yavuz
6. Yrd. Doç. Dr. Harun Reşid Demirel
7. Dr. Muhittin Uysal
8. Dr. Seyit Avcı

B. Doktorası devam edenler
1. Macit Demirer
2. Muhammet Beyler
3. Ayşe Gültekin
4. Ebubekir Sifil

C. Yüksek Lisansını tamamlayanlar
1. Prof. Dr. Zekeriya Güler
2. Yrd. Doç. Dr. Mahmut Yeşil
3. Adnan Kudsi
4. Veysel Ünler (merhum)
5. Mehmet Akyüz
6. Mehmet Yılmaz
7. Ömer Özpınar
8. Macit Demirer
9. Yrd. Doç. Dr. Nuri Tuğlu
10. Ebubekir Sifil
11. Ayşe Gültekin
12. Mehmet Rıhtım
13. Sibel Akça

D. Yüksek Lisansı Devam Edenler
1. Lokman Yiğitbaş
2. Ethem Karabulut
3. Nadir Aydın

4. Sami Büyükkaynak
5. Hüseyin Çınaroğlu
6. Mustafa Gümüş
7. Ali Erdem Ersarı

MAKALELERİ, TEBLİĞLERİ VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Derleyen: Yard. Doç. Dr. Âdil Yavuz

MAKALELERİ

"İnci Gerdanlıklar *'Ukûdu'l-Cumân'*, (Ebu't-Tayyîb Muhammed Şemsu'l-Hak Âzîmâbâdî'den Tercüme)", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: II, Konya, 1987, s. 79-86.

"Sosyal ve Kültürel Hayat Açısından İbn Cübeyr Seyahatnamesi'ne Göre Fırat Havzası", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: III, Konya, 1990, s. 41-55.

"İftira Üzerine Birkaç Söz", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XIX, sayı: 1, Ankara, Ocak-Mart 1983, s. 54-64.

"*Ukûdu'l-Cumân fî Cevâzi Ta'lîmi'l-Kitâb li'n-Nisvân*", (Kitap Tanıtımı), *Diyanet İlmî Dergi*, c. XIX, sayı: 3, Ankara, Temmuz-Eylül 1983, s. 13-22.

"*Mesnevî*'nin Birinci Defterinde Hz. Peygamber'e ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXIII, sayı: 2, Ankara, Nisan-Haziran 1987, s. 25-34.

"Sadreddîn Konevî'nin Hadisçiliği", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXV, sayı: 3, Ankara, Temmuz-Eylül, 1989, s. 3-18.

"Milletçe Bekliyoruz", *Oku Mecmuası*, yıl: I, sayı: 6, Konya, 1961, s. 6.

"İmam-Hatip Okulları Tedris Hayatında Onuncu Yıl", *Oku Mecmuası*, yıl: I, sayı: 10, Konya, 1961, s. 9.

"Süleymaniye Umumî kütüphanesi I, II", (M. Uzunpostalcı ile birlikte), *Oku Mecmuası*, yıl: I, sayı: 11, s. 14, ve sayı: 13, s. 19, Konya, 1962.

"Er-Risaletü'l-Müstatrafe" (Kitap tahlili), *Oku Mecmuası*, yıl: 3, sayı: 26, s. 14-15, Konya, 1963.

"El-Hadîs ve'l-Muhaddisûn" (Kitap tahlili), *Oku Mecmuası*, yıl: 3, sayı: 27, s. 20-21, Konya, 1963.

"Ulûmu'l-hadîs ve Mustalahuh" (Kitap tahlili), *Oku Mecmuası*, yıl: 3, sayı: 28, s. 20-21, Konya, 1963.

"Kavâidu't-Tahdîs" (Kitap tahlili), *Oku Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 58, s. 14, Konya, 1966.

"İmam-Hatip Okulları ve 15. Yıl", *Oku Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 59, s. 8, Konya, 1966.

"Es-Sünne Kable't-Tedvîn", *Oku Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 61, s. 16-17, Konya, 1966.

"El-Muhtasar fî ilmi Ricâli'l-Eser", *Oku Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 62, s. 16, Konya, 1967.

"Ebû Hureyre Râviyetü'l-İslâm", *Oku Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 63, s. 16, Konya, 1967.

"Rasulullah ve Sünneti", *Oku Mecmuası*, sayı: 108, s. 8-9, Konya, 1971.

"Hadislerde Sünnete Bağlanma", *Oku Mecmuası*, sayı: 109, s. 86-7, Konya, 1971.

"Rabîu'l-Evvel ve Hatırlattıkları", *Oku Mecmuası*, sayı: 110, s. 6-7, Konya, 1971.

"Sünnet ve Bid'at", *Oku Mecmuası*, sayı: 111, s. 6-7, Konya, 1971.

"Bir Anket Üzerine", (Hadis ve Hadis ilmi ile ilgili faaliyetler konusunda), *Oku Mecmuası*, sayı: 112, s. 6, Konya, 1971. *Oku Mecmuası*, sayı: 112, Konya, 1971.

"Hadis Nakil ve Rivayetlerinde Titizlik", *Oku Mecmuası*, sayı: 113, s. 6-7, Konya, 1971.

"Hadisler ve Günlük Hayatımız", *Oku Mecmuası*, sayı: 114, s. 6-7, Konya, 1971.

"Sünnet ve Bir Ticarî Hatamız", *Oku Mecmuası*, sayı: 115, s. 6-7, Konya, 1971.

"Ramazan ve Getirdikleri", *Oku Mecmuası*, sayı: 116, s. 6-7, Konya, 1971.

"Ramazan, Şevvâl ve Biz", *Oku Mecmuası*, sayı: 117, s. 8-9, Konya, 1971.

"Sünnet ve İlâhî Vahiy Müessesesi", *Oku Mecmuası*, sayı: 118, s. 6, Konya, 1972.

"İlimden Yüz Çeviriş ve Sonu", *Oku Mecmuası*, sayı: 181, s. 7-8, Konya, 1977.

"Yeryüzünden İlmin Çekilişi Nasıl Olur?", *Oku Mecmuası*, sayı: 183, s. 11-12, Konya, 1977.

"U'câle-i Nâfia (tercümesi) I" , *Oku Mecmuası* , (sayı: 201-202, s. 21-24), II (sayı: 203-204, s. 21-24), III (sayı: 205, s. 11-14), IV (sayı: 206-207, s. 21-24), V (sayı: 208-209, s. 21-24), *Oku Mecmuası*, sayı: 181, s. 7-8, Konya, 1979.

"Hadisçinin Formasyonu I", *Nesil Mecmuası* (c. 2, sayı: 8, s. 12-18), II (c. 2, sayı: 9, s. 6-13), İstanbul,1978.

"Modern Toplumların İhtiyacı ve Sünnet", *Nesil Mecmuası* (c. 2, sayı: 11, s. 5-10) İstanbul, 1978.

"Peygamberimizin ve Sünnetinin Dinimizdeki Değeri ve Yeri, I", *Nesil Mecmuası* (c. 3, sayı: 2, s. 12-17), II (c. 3, sayı: 3, s. 30-34), III (c. 3, sayı: 4, s. 32-36), İstanbul, 1978-1979.

"Hadislerde Hicret", *Nesil Mecmuası*, c. 4, sayı: 37-38, s. 19, İstanbul, 1980.

"İslâmî İlimlerde 14 Asır", *Nesil Mecmuası*, c. 4, sayı: 37-38, s. 63, İstanbul, 1980.

"Yardımlar Hep İyilere mi Yapılmalı?", *Nesil Mecmuası*, c. 4, sayı: 44, s. 37, İstanbul, 1980.

"Hadis İlimleriyle İlgili Birkaç Eser", *Nesil Mecmuası*, (c. 4, sayı: 39, 40, 41, s. 111), (c. 4, sayı: 42, s. 40), İstanbul, 1980.

"Mektuplar" (Kemal Edip Kürçüoğlu, Mahir İz ve 1962 Yılındaki Milli Eğitim Bakanı Ş. R. Hatiboğlu'nun Mektupları), *Tasavvuf* , yıl: 3, sayı: 9, s. 9-38, Ankara, 2002.

"Vefatının 50. Yılında Konyalı Fahri Efendi Hoca", *Tasavvuf*, yıl: 2, sayı: 5, s. 17-52, Ankara, 2001.

TEBLİĞLERİ

"Selçuklular Zamanında Hadis İlmi ve Ünlü Muhaddisler", *I-II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri*(ne sunulan bildiri), Konya, 1993, s. 175-180.

"Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri'nin Hatırlattıkları", *III. Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri*(ne sunulan bildiri), Konya, 1994, s. 16-20.

"*Mesnevî*'nin Birinci Defterindeki Hz. Peygamber'e ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine", *II. Millî Mevlânâ Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya, 1986, s. 235-248.

"*Mesnevî*'nin Üçüncü Defterindeki Hz. Peygamber'e ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine", *III. Millî Mevlânâ Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya,1988, s. 213-229.

"*Mesnevî*'nin Dördüncü Defterindeki Hz. Peygamber'e ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine", *VII. Millî Mevlânâ Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya,1996, s. 3-19.

"*Mesnevî*'nin Altıncı Defterindeki Hz. Peygamber'e ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine", *IX. Millî Mevlânâ Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya,1997, s. 31-49.

"*Sipehsalar* ve *Menâkıbu'l-Ârifîn* Adlı Eserlerde Sadreddîn-i Konevî'ye Yapılan Atıflar", *X. Millî Mevlâna Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya, 2002, s. 105-126.

"Gençliğin Kültür ve Ruh Yapısının Teşekkülünde İlâhiyat Fakültelerinin Görevleri", *Selçuk Üniversitesi I. Millî Gençlik Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya, 1985, s. 197-207.

"Sağlıksız Tasavvuf Eğitiminin Gençliğe Getirdiği Problemler ve Çözüm Yolları Üzerine", *Selçuk Üniversitesi II. Millî Gençlik Kongresi*(ne sunulan tebliğ), Konya, 1986, s. 143-152.

"Hz. Peygamber'in Mizâcı ve Hadiste İş'ârî Tefsir", *SDÜ İlâhiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*(na Sunulan Tebliğ), Isparta, 2001.

"Dinlerarası Diyalog Açısından Garbiyyât Çalışmaları veya Kitâbî Dinlere Kendi Klâsik Dilleriyle Vâkıf Müslüman İlim Adamaları Yetiştirme Meselesi", *II. Din Şûrâsı*(na sunulan tebliğ), Ankara, 1999.

"Dinî Konularda Toplumun Aydınlatılması Hizmetinde Âlimin Konumu, Salâhiyeti ve Sorumluluğu", *II. Din Şûrâsı*(na sunulan tebliğ), Ankara, 1999.

"*Kur'ân Mesajı* ve *Aziz Kur'ân* İsimli Mealler Üzerine Birkaç Söz", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*(na sunulan tebliğ), İzmir, 2003.

DİA ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

"Ahlâku'n-Nebî" (Ebu'ş-Şeyh 369/979), c. II, s. 19, İstanbul, 1989.

"El-Aynî" (855/1451), VII, 271-272, İstanbul,1991.

"El-Beyân ve't-Ta'rîf" (İbn Hamza 1120/1708), VI, 30, İstanbul, 1992.

"Bulûğu'l-Merâm" (İbn Hacer el-Askâlânî 852/1448), VI, 412-413, İstanbul,1992.

"Ebû Câfer en-Nufeylî" (234/838), X, 117, İstanbul, 1994.

"Ebû İshâk es-Sebi'î" (127/745), X, 170-171, İstanbul, 1994.

"Ebû Mes'ûd İbrahim b. Muhammed", X, 187, 188, İstanbul, 1994.

"Ebu Nasr es-Siczî" (444/1052), X, 200, İstanbul, 1994.

"Ebû Rifa'a el-Mudarî"(44/664), X, 217, İstanbul, 1994.

"Ebû Saîd el-Makbûrî" (100/718), X, 224, İstanbul, 1994.

"Ebu't-Tufeyl Amr b. Vâsile el-Leysî" (100/718), İstanbul, 1994.

"Ebu'z-Zinâd el-Kuraşî" (131/748), X, 354, İstanbul, 1994.

"Fahri Efendi", XII, 96-97, İstanbul, 1995.

"Firebrî, Muhammed b. Yûsuf" (320/932), XIII, 132, İstanbul, 1996.

"El-Firyâbî, Muhammed b. Yûsuf" (212/827), XIII, 146, İstanbul, 1996.

"Hacı Veyiszade Mustafa Efendi", XIV, 506, İstanbul, 1996.

"Havkale", XVI, 536, İstanbul,1997.

"İbnu'l-Cârûd" (307/919), XX, 537, İstanbul, 1999.

"İbnu'l-Cebbâb" (322/934), XX, 537-538, İstanbul, 1999.

"İbnu'l-Esîr" (606/1209), XXI, 28-29, İstanbul, 2000.

"İbnu'l-Harrât" (582/1184), XXI, 70-71, İstanbul, 2000.

"İbnu'l-Mukrî" (381/991), XXI, 137-138, İstanbul, 2000.

"İbnu's-Saffâr" (429/1038), XXI, 194-195, İstanbul, 2000.

"İbn Şâhîn" (385/995), XX, 367-368, İstanbul, 1999.

"El-İ'tibâr" (Hazımî), XXIII, 455-456, İstanbul, 2001.

"Kitâbu'l-Ilel" (Tirmizî), XXVI, 109, İstanbul, 2002.

"Kitâbu'l-Ilel ve Ma'rifetu'r-Ricâl", (Ahmed b. Hanbel), XXVI, 108-109, İstanbul, 2002.

KENDİSİYLE YAPILAN MÜLÂKATLAR

Celalettin Divlekçi, "Yaşayan Din Bilginlerimiz: Prof. Dr. A. Osman Koçkuzu", *Kervan Dergisi*, yıl: 2, sayı: 16, s. 20-24, Konya, 1993.

S. Köse, M. Harmancı, Halil Uysal, "Ali Osman Koçkuzu ile", *Makâlât, I*, s. 265-291, Konya, 1999.